Seyyid Hüseyin Nasr

BİLGİ VE KUTSAL



İZ YAYINCILIK

SEYYİD HÜSEYİN NASR, Tahran doğumlu (1933). M.I.T.'de fizik ve matematik okudu (1954). Harvard Üniversitesinde jeoloji ve jeofizik alanında yüksek lisans (1956), bilim tarihi alanında doktora yaptı (1958). Tahran, Harvard, Beirut American, Princeton, Utah, Temple üniversitelerinde hocalık yaptı; zaman zaman idarî görevler üstlendi (1958-1984). Halen George Washington Üniversitesinde İslâm Araştırmaları profesörüdür (1984—). Dünyanın birçok yerinde İslâm, felsefe, karşılaştırmalı din ve çevre bunalımı gibi konular üzerine konferanslar verdi. Gifford Lectures (1981), The Cadbury Lectures (1994), Burke Lecture (1995) ve Paul Watson Lecture (1995), Batı üniversitelerinde verdiği önemli ve ünlü konferanslardır. Elinizdeki kitap, bu konferanslardan ilkinin mahsulü olan *Knowledge and the Sacred*'in çevirisidir. Doğu ve Batı dillerinde 250 civarındaki makalenin yazarı olan Nasr'ın başlıca eserleri şunlardır: *Ideals and Realities of Islam, Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Islam and the Plight of Modern Man, Islamic Art and Spirituality, Islamic Life and Thought, Islamic Science: An Illustrated Study, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, Muhammad: Man of Allah, The Need for a Sacred Science, Religion and the Order of Nature, Science and Civilization in Islam, Sufi Essays, Traditional Islam in the Modern World, The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi, A Young Muslim's Guide to the Modern World, Western Science and Asian Culture.* Anılan eserlerin birkaçı hariç hepsi Türkçe'ye çevrilmiştir.

İZ YAYINCILIK: 270
İnceleme-Araştırma dizisi: 59
2. Baskı; İstanbul, 2001

özgün adı:
Knowledge and the Sacred, Edinburgh 1981

ISBN 975-355-160-6

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Hamdi Akyol
baskı : Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791

http://www.izyayincilik.com
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

Seyyid Hüseyin Nasr

BİLGİ ve KUTSAL

Türkçesi
Yusuf Yazar



İçindekiler

Önsöz

Gifford Derslerinin 1889 yılında Edinburgh Üniversitesi'nde ilk verilişinden bugüne, Avrupalı ve Amerikalı birçok tanınmış ilâhîyatçı, düşünür ve bilim adamı burada ders verdi ve bu dersler modern dünyada geniş etkiler doğuran kitaplara dönüştü. Dahası; bu eserler özellikle, Rönesans'tan bu yana Batı dünyasını karakterize eden ve son yüzyılda Doğuya da yayılmış olan modern düşünceleri konu edindi. Dolayısıyla, dört yıl kadar önce itibar kazandırıcı niteliği olan bu dersleri vermek üzere davet edildiğimizde, bu, bizim için onur verici birşey olduğu kadar, bu derslerin verildiği yerde bin yıllık Doğu uygarlıklarının geleneksel perspektifini ilk kez sunma vesilesiydi de. Yaklaşık bir yüzyıl önce Edinburgh Üniversitesi'nde başlanan Gifford Derslerini verme şansına sahip olan ilk Müslüman ve de doğrusu ilk Doğulu kişi olarak Batılı muhataplarıma, bugünlerde sıkça rastlanıldığı şekliyle sözde-Doğulu görünümler içinde çağdaş düşüncelerin ya da izmlerin ikinci el bir versiyonunu sunmanın değil; kendi dünya görüşümüzle uyum içinde, Doğulu geleneğin —gerçekte Doğudaki ya da Batıdaki bütün geleneklerin— kalbinde yatan hakikatin bazı tezahürlerini yorumlamanın görevim olduğunu düşündüm.

Doğudaki bilgi her zaman için kutsal olanla ve manevî mükemmellikle ilgili olmuştur. Bilmenin varlıktan, ve aklın da kutsal olandan ayrılmasını dayatan Ortaçağ sonrası laikliği ve hümanizmi ile gölgelenmeden önce Batı geleneğinde de görülmüş olduğu üzere, bilmekle, nihaî olarak, bilmenin özünde var olan süreçle değişmek

kastedilir. Doğulu bilge her zaman için manevî mükemmelliği gerçekleştirmiştir; akıl nihaî olarak mübarek bilinmiş ve bilgi, değiştirilemez bir biçimde kutsal olanla ve bilen'in varlığındaki gerçekleşimle irtibatlandırılmıştır. Modern dünyanın değişikliklerine rağmen her nerede ve her ne zaman gelenek yaşarsa bu irtibat devam eder.

Son iki yüzyıl içinde, sayısız Batılı Doğu araştırmacısı kasıtlı ya da kasıtsız olarak Doğunun kutsal öğretilerinin yorumlanmasında tarihselcilik, evrimcilik, bilimselcilik ve kutsal olanı din-dışılaştıran diğer birçok yolu kullanmak suretiyle Doğu geleneklerini tahrip ederek Doğunun laikleşmesi sürecinde alet olmuşlardır. Bilimsel çalışmalarında objektif ve zararsız tutumlardan uzak kalmış olarak laiklik çıkışlarının etkisi altında kalmış olan Batılı sözde şarkiyatçıların çoğunluğunun Doğuyla ilgili çalışmalarının, araştırma konularında meydana gelmiş olan değişimlerdeki rolü küçük değildir. Ayrıca; Doğu Uygarlığı'nın birçok yönüne ilişkin, muhabbet duyularak yapılmış önemli ve saygıya değer çok sayıda istisnai çalışmaya rağmen, bu bilimsel gayretler konularının hakkını verebilmiş değillerdir. Doğuya ilişkin verilmiş birçok modern eser, gerçekte, kutsal karakterleri olan geleneklerin laik bakışlarla tahlilinin ürünüdür.

Bu çalışmada amacımız söz konusu tutumun tersini ortaya koymak oldu. Bilginin kutsal mahiyetinin diriltilmesinde ve bilginin kutsaldan hiçbir zaman ayrılmamış olduğu Doğuda halen yaşamakta olan geleneklerin yardımıyla Batının gerçek entellektüel geleneğinin canlandırılmasında böyle bir çalışmanın yararı olacaktır. Hedefimiz; ilk önce, bilginin doğasının özünde bulunan gerçeği yakalamak ve ikinci olarak da, uygarlıkların ancak kendisiyle birlikte değerlendirildiğinde anlamlı oldukları zevkî hikmet perspektifinin Batıdaki canlanışı üzerinde durmaktır. Bunu yaparken Batılı olan pek çok tezahürü keskin bir biçimde eleştirmişsek, görüşümüz, küçümsemeye, nefrete, ya da Doğulu olan herşeyin tümüyle tahribi umuduyla değilse bile çağlar boyunca Doğuyu karakterize etmiş olan hayatın kutsal kalıplarını değiştirme umuduyla Şark üzerinde çalışmış olan oryantalizmin tersi bir occidentalizme (garbiyatçılığa) dayandırılmamalıdır. Geleneksel bakış açısından katışıksız ve yanlış olanın ne olduğunu ortaya koyarken, Batının kendi bin yıllık geleneğini de savunmayı ve bir kere daha halidî hikmeti ya da halidî olduğu kadar evrensel de olan ve münhasıran Doğulu ya da Batılı olmayan *sophia perennis*'i günışığına çıkarmayı denedik.

Gifford derslerini vermemizi isteyen daveti aldığımız sırada görkemli Elbruz Dağları'nın güney yamaçlarının gölgeliklerinde yaşıyorduk. O sırada, bu ders notlarının bu yüce zirvelerin çevresinde değil de, Birleşik Amerika'nın doğu kıyılarındaki mavi deniz ve yeşil ormanlara nazır olarak yazılacağı hiç aklımıza gelmemişti. Fakat, insan bir ruh içinde yaşar, bir yer ya da zaman içinde değil. Eserin orijinal fikrinin gerçekleştirilmesi safhasında maddi şartlar ve insanlık şartları önemli ölçüde değişmişse de, bu süre içerisinde olan inanılmaz yer değiştirmelere ve kütüphanemi ve bu çalışmanın ilk notlarını kaybedişimi de kapsayan kişisel hayatımda yaşamış olduğum çalkantıya rağmen ortaya çıkmış olan bu eser; esas itibarıyla bu dersleri vermeyi ve entellektüel menşei açısından düşüncenin sürekliliğini temsil etmeyi kabul ettiğimizde tasavvur etmiş olduğumuz ana fikirden hasıl oldu.

Bu çalışma, bilimsel esaslara dayalı bir metafizik çalışma olmak üzere tasarlandığından, ders olarak verilmiş metinlerden oluşuyor. Etraflı dipnotlar metinler için tamamlayıcı nitelikte olup, metinlerde tartışılanlar ve ortaya konulan tezler üzerine daha ileri çalışmalar yapmak isteyenler için de bir rehberdir. Baharda, çiçeklerin açmasıyla Edinburgh şehrinin görkemli bir güzelliğe büründüğü sırada İskoçya'nın bu haşmetli başkentinde söz konusu dersleri verirken, kapsamlı dipnotların gereğine olan inancım daha da arttı. Çalışmanın gelenek konusundaki bakış açısına ve yıllardır Gifford derslerini verenlerin çoğunluğunun konuyla ilgili görüşlerinden farklı görüşler ortaya koymasına rağmen, dinleyicilerin canlı tepkileri ve ders sonrasında yaptığımız toplantılar, birçoklarının tartışılan şeyler konusundaki derin ilgilerini açığa çıkardı.

Bu çalışmanın hazırlanmasını, büyük ölçüde, kutsal bilginin kaynağına ulaşmada bize yıllarca rehberlik etmiş olan Doğunun ve Batının geleneksel üstadlarına borçluyuz. Geleneksel öğretiler üzerine olan eşsiz yorumları ilerideki pek çok sayfada eksik bir şekilde de olsa verilmiş olan Frithjof Schuon'a olan minnettarlığımızı özellikle açıklamak isteriz. Metinlerin yayına hazırlanmasında pek çok şekilde bize yardımcı olmuş olan Kathleen O'Brien'a da teşekkür etmek isteriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bilgi ve Bilginin Desakralizasyonu

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?
Kur'ân-ı Kerîm

Rabbim, neden uzak durursun? Zor zamanlarda
neden Kendini gizlersin?
Mezmurlar

Başlangıçta gerçeklik varlık, bilgi ve saadetti —Hindu geleneğinde *sat*, *chit* ve *ananda;*[1] İslâm geleneğinde ise Allah'ın sıfatları arasında olan *kudret, hikmet* ve *rahmet*— ve 'başlangıçta' da var olan 'şimdi'de bilgiyle kutsal ve herşeyin kaynağı olan asıl ve kadîm Gerçeklik arasında derin bir ilişki vardı. Zaman ırmağının akışıyla ve Gerçeklik'in makrokozmik ve mikrokozmik görünüşlerin sayısız aynasındaki kırılmaları ve yansımalarıyla bilgi varlıktan ve bilgi ile varlığın birliğini karakterize eden saadet ya da vecdden ayrı düştü. Özellikle, modernleşme süreciyle dönüşüm yaşamış olan toplumlarda bilgi neredeyse tümüyle zahirîleşmiş, kutsal olandan

1. Hindu deyimi olan *Sat-Chit-Ânanda* Tanrı'nın isimlerinden birisidir. *Sat-Chit-Ânanda* genellikle 'Varlık-Bilinç-Saadet' olarak tercüme ediliyor, ancak, en 'sadık' çeviri —bu deyimlerin metafizik anlamını en net anlamıyla vereni— 'Nesne-Özne-Birlik'tir. En üst düzeyde bu üçlü 'Bilinen-Bilen-Bilgi' ya da 'Sevilen-Seven-Sevgi' olarak da açıklanabilir. Bu üçlü, İsa'nın duası (Hıristiyanlık), *japa* (Hinduizm) ve *zikr* (İslâm) gibi dua ve niyaz kabilinden pratik ya da manevî bir anlama da sahip olabilir. İslâm'da bu üçlü 'Niyaz edilen-niyaz eden-niyaz' (İslâmî deyimlerle mezkûr-zâkir-zikr) formundadır.

ayrılmış ve Bir olanla birlikte olmanın ürünü ve kutsal olanın rayihası olan saadet neredeyse elde edilemez ve yeryüzünde bulunanların çoğunluğunun idrakinin ötesinde olan birşey haline gelmiştir. Fakat, bilginin esası varlığın tüm düzeylerinin ve her biçiminin kendisi karşısında arızî olduğu Yüce Cevher (el-Cevheru'l-A'lâ) olan gerçekliğin bilgisi olduğundan, bilginin kökü ve özü kutsaldan ayrı olmamaya devam etmiştir.[2] İnsanın bilgiye ulaşma aracı olan akla (intelligence) Mutlak'ı bilebilme kabiliyeti ihsan edilmiştir. Mutlak olandan çıkıp yine ona dönen bir ışın gibidir akıl; ve mucizevî işlevi mutlak ve sonsuz olan Gerçeklik'in en mükemmel delilidir.

İnsan cennette tevhidî bilginin sembolü olan Hayat Ağacı'nın meyvasını tattı.[3] Fakat o, Hayr ve Şer ağacının da meyvasını tadacak ve öteki olma ve ayrılma durumlarında zahirîleşmiş olan şeyleri de görecekti. İkilik vizyonu, aklının merkezinde bulunan kadîm bilgiye karşı kör olmasına neden oldu. Fakat bu birleştirici vizyon aklının köklerinde bulunduğu kadar varlığının merkezinde de bulunduğundan, bilgi Kutsal'a ulaşmanın vasıtası olmaya devam etti ve kutsal bilgi, bilgi, varlık ve saadeti birleşik olarak kendisinde bulunduran Gerçeklik'le birliğin mükemmel yolu olarak kaldı. Dünya dinlerinin kaydetmiş olduğu; insanın Hayr ve Şer ağacının meyvasını tatmış olmasına ve bunun akabinde meydana gelen düşüşlerine rağmen, bilgi Kutsal'a ulaşabilmede potansiyel yüce yol olarak; akıl da, varoluşunu gerçekleştirdiğinde insanda yansıyan ve aslında herşeyde farklı tarz ve şekillerde yansıyan ilâhî Nur'dan başka birşey olmayan ve kozmik tezahürlerin yoğunluğuna nüfuz eden bir ışın olarak varlığını muhafaza etti.

Maamafih, düşüşe ve bu düşüşün sonucu olarak insan ruhunda ortaya çıkan, aklın fonksiyonlarını pek çok durumda işlemez hale sokan engellere rağmen, insan aklı İlâhî Nur'un aslî tecellisi olarak,

---

2. 'Bilginin özü Öz'ün bilgisidir. Yani, en derin gerçek işlevi itibarıyla insan aklının özü, İlâhî Öz'ü idrak etmektir.' 'Atmâ-Mâyâ', *Studies in Comparative Religion*, Summer 1973, s. 130.
3. Genesis. 2:17 ve 3:24. St. Bonaventure tevhidî bilgiye sahip insanı şöyle tanımlıyor: "Yaratılış başlangıcında insan, tefekkürünün sükunetine uygun şekilde yaratıldı, ve bundan dolayı *Tanrı onu mutluluklar cennetine koydu* (Gen. 2:15). Fakat insan gerçek ışıktan değişken iyiye dönmekle kendi kusuruyla, tüm insanlık da insan doğasına cehalet ve şehvet denilen iki yolla doğasına arız olan ilk günahla doğru yoldan saptı. Sonuç olarak insan, körleşmiş ve düşmüş olarak karanlıkta oturur ve adaletle lütuf şehvete karşı, ve hikmetle birlikte bilgi cehalete karşı yardımına gelmedikçe cennetin ışığını görmez." *Bonaventure, The Soul's Journey Into God*, E. Cousins tarafından çevirisi yapılmış ve bir giriş yazılmıştır, New York, 1978, s. 62.

'başlangıçta' kozmik gerçekliğin kaynağıydı ve bu ezelî 'şimdi'de herşeyin aslıdır —her zaman var olan ve asla var olmamış olan şu anda, 'başlangıç'ta hep-tekrarlanan 'şimdi.'[4]

Bugün modern insan hayret duygusunu kaybetmiştir; bu, kutsallık duygusunu yitirmiş olmasının sonucudur. Bu kayıp o düzeydedir ki; modern insan, akıl sırrının ve insan özelliğinin ne derece mucizevî olduğundan haberdar olmadığı gibi nesnelliğin gücünün ve nesnel olarak bilebilme imkânının da farkında değildir. İnsan, kendi içindeki sonsuz dünyaya yönelebileceği, dış dünyayı nesnelleştirebileceği ve tümüyle nesnel düzen içerisindeki bilgiye olduğu kadar öznel bilgiye de derûnunda sahip olabileceği sırrından habersizdir. Aşkın ve Öte olarak Mutlak Gerçeklik kendi mertebesinde ayrı bir gerçeklik olan nesnel dünyayı; bütün öznellik örtülerinin ve kendisiyle birlikteki birçok 'benlikler'in ya da bilinç tabakasının temeli olan Yüce Zât ve her yerde Hâzır ve Nâzır olarak Nihaî Gerçekliği bilmesine imkân tanıyan bu akıl hediyesi insana bağışlanmıştır. Bilgi kutsala ulaşabilir; bilen öznenin ötesinde olana da, öznenin özü olana da. Netice olarak, bilen ve bilinen olarak, derûnî bilinç ve haricî gerçeklik olarak, saf ve içkin Özne olarak, Aşkın Varlık olarak, Ebedî Zât olarak ve Öteler Ötesi Varlık olmak dahil, Mutlak Varlık olarak Nihaî Gerçeklik'e ulaşabilir. Aşağı doğru olan akışın tersine ilâhî müdahaleyle kozmik ve tarihsel süreçte nadiren yukarı doğru olan ve unutkanlığın tarihinden başka birşey olmayan insanın zaman içindeki uzun yolculuğu sonucu 'kalp gözü' ya da aklın mahallini kaplayan unutkanlık artığı tabakalara rağmen, insan zekasına bu mucizevî bâtınî ve zahirî bilginin ihsanı ve insan bilincine Gerçekliği —ki tümüyle gayridir ve kendi özünden, kendisinin Zât'ından başkası değildir— müşahede imkânı veren lütuf devam etti.

Bilincin kendisi Ruh yahut İlâhî Bilincin evleviyetinin kanıtıdır. Nitekim insan bilinci İlâhî Bilincin bir yansı ve yankısından ibarettir. İnsan aklının Ruhu madde üzerinde ve şuur üzerinde bir evleviyete sahip görme hususundaki doğal eğilimi, —zira Ruh evrendeki en büyük maddî nesneden bile daha yüksek bir gerçeklik seviyesindedir— bizzat, bilgi cevherinin bilinen üzerindeki evleviyetinin bir ka-

---

4. Müslüman bilgeler, metafizik konuları tartışırlarken, özellikle de, eğer Allahu Teâlâ'nın Zâtı'yla ilgiliyse konu, bunu geçiştirirler ve genellikle aniden *'el ân kemâ kân'* (şimdi de o zamanki gibi) diye eklerler; 'şimdi'nin mahiyetini, varlıkların aslının bulunduğu vakit olan (ki zamanın kendisi de zamanın dışındaydı) 'o vakit' ya da 'başlangıçtaki' an ile teyid ederek.

nıtıdır; —zira aklın varlık sebebi gerçekliği, nesnel, bütüncül bir biçimde ve Ortaçağ skolastiklerinin ünlü ilkesi olan uygunluk[5] gereğince bilmesidir.[6] Bilgiyi mümkün kılan insan bilinci ya da öznelliği Ruh'un Cevher olduğunun kanıtıdır; onunla karşılaştırıldığında tüm tezahürler, en *esas*mış gibi zuhur eden şeyler bile, *araz*dır. Mutlak ve Nihayetsiz olanı Kutsal olandan ayrılamaz olan bütüncül ve nesnel olan bir akılla bilmek insanın doğasında ve kaderindedir.

İnsan, filozoflar tarafından —kuşkusuz belli bir bakış açısından— akıllı canlı olarak tanımlanmıştır, fakat akıl kendisine kutsal mahiyetini ve esrarlı niteliğini kazandırmış olan vahiyden koparıldığı takdirde Akl'ın bir uzantısı ve yansıması olan akıllı olma kabiliyeti şeytanî bir güç ve araç haline gelebilir. Bundan dolayı insanı yalnızca 'akıllı hayvan' olarak tanımlamaktan çok, Mutlak üzerine merkezîlendirilmiş bütüncül bir akıl bağışlanmış ve Mutlak'ı tanımak üzere yaratılmış olan bir varlık olarak tanımlayabilirsiniz. İnsan olmak, kendini bilmek ve kendini aşmaktır. Bundan dolayı bilmek demek, nesnel dünyayı teşkil eden herşeyin kaynağı olan *Yüce Cevher*'i ve insan bilincinin merkezinde parlayan ve güneş ve ışınlarıyla arasında söz konusu olduğu şekilde akılla ilişkili olan Zât-ı İlâhî'yi Nihaî olarak bilmektir. *Aklî kabiliyetindeki* bu kısmî kayıp ve sönüşe ve onun yerini mantığın almış olmasına rağmen, bilginin kökleri Kutsal'ın zeminine gömülü kaldı ve kutsal bilgi insanın kutsala olan ilgisinin özünde bulunmaya devam etti. Gerçekten, asıl bilginin kutsal niteliğini bir kez daha keşfetmeden kutsalı keşfetmek mümkün değildir. Ayrıca, bu yöntem, bilginin Hayat Ağacı'nın meyvası olmaklıktan dindışı bilgi alanının sınırlılığına düşüşte izlediği yol izlenerek kolaylaştırılabilir. Nihayet, tüm insan hayatının daha da ileri boyutlarda kutsallıktan uzaklaşması şeklinde sonuçlanan dindışı bilginin yayılışı ve hatta totaliteryanizmi, insanın bütünlükten düşüşünü ve lütuftan yoksun kalışını hızlandırmaktan başka birşeye yaramamıştır. Merkezî ve asıl rolü itibarıyla, bütün dinlerin ve hikmetin, hatta iyilik ve sevgi yolu gibi *zevkî hikmete ilişkin olmayan* idrak (kemale erme) tarzlarının da kendisinden yayıldığı Hakikat'a ulaş-

---

5. "Ce qui est naturel à la conscience humaine prouve *ipso facto* sa vérité essentielle, la raison d'être de l'intelligence étant l'adéquation au réel." F. Schuon, "Consequences découlant du mystère de la subjectivité," *Sophia Perennis* 4/1 (Spring 1978); 12; ayrıca, aynı yazarın, *Du Divin à l'humain*.

6. Çok iyi bilinen skolastik prensip *'adaequatio rei et intellectus'*tur. St. Thomas bunu 'nesne bilenle bilindiğinde bilgi ortaya çıkar' diyerek yorumlamıştır.

ma aracı olarak aklın temel fonksiyonunu yeniden keşfetmeden insanın eski durumunu yeniden elde etmesi mümkün olamaz.

Aklın (Intellect) usa (reason) indirgenmesi ve insan aklının (intelligence) modern dünyada kurnazlık ve zekîlikle sınırlanması kutsal bilgiyi ulaşılmaz ve bir bakıma anlamsız kılmakla kalmamış, Hıristiyanlıkta en azından kutsal bir düzen ve manevî olgunlaşmanın ve kurtuluşun merkezî aracı olan *hikmet* ya da hikmet bilgisinin yansımasını temsil etmiş olan *doğal din bilimi*ni de tahrip etmiştir. Eflatun tarafından *Devlet ve Yasalar*'da[7] *hikmet* olarak algılanmış olan, daha sonraları Saint Augustine ve diğer Hıristiyan otoriteler nezdinde fazla itibar görmemişse de değerli bir ilâhî bilgi formu olarak benimsenmiş olan doğal ilahiyat; bilginin desakralizasyonu (laikleştirilmesi) ve aklın tümüyle beşer boyutları içinde algılanması ve dünyevî bir *idrak aleti* durumuna indirgenmesi sürecinde, Batı felsefesinin gelişme sürecinin bu son safhasında, hem bilim ve hem de inanç kalesinden kovulmuştur. Olağanüstü olan *doğal idrak* fonksiyonunu önceki durumuna getirmek, aklı bir kez daha Külli Akıl'la biraraya getirmek ve kutsal bilgiyi elde etme imkânını yeniden keşfetmek, bundan dolayı, 'kutsal ilim' *(scientia sacra)* olarak isimlendirilenden daha düşük mertebede olan (yine de bunun Batı dünyasının entellektüel geleneğinde büyük önemi vardır) doğal ilahiyatın kendi düzeyinde önemini kavramayı da gerektirir.

Doğal ilahiyatın batışı esas itibarıyla kutsal karakterli ve Varlığın kendisinin veçheleri olan —"insan mikrokozmosunun ontolojisi"[8] de denilebilir— mantık ve matematik yasalarının unutuluşuyla birlikte olmuştur. Bu mantıkî ve matematiksel kesinliğin insan zihnindeki aslı nedir ve neden bu yasalar nesnel gerçekliğin görünüşlerine

---

7. Eflatun Hayr-ı Mahz'ı akıl vasıtasıyla bilen teolojyi felsefenin en üst formu olarak kullanır. M. Terentius Varro'nun doğal teolojiyle mitler ve durumla ilişkili fikirleri ayırt edişine dayanan St. Augustine *De civitas Dei* isimli eserinde *theologica naturalis* deyimini benimser. Augustineci öğretide vahyedilmiş olanla Skolastisizmin felsefenin bir dalı olarak ele aldığı doğal teoloji arasındaki ayrım ortaya çıkar. Bkz. W. Jaeger, *The Theology of the Greek Thinkers*, Oxford, 1947, s. 1-5. Şunu önemle belirtmelidir ki, istidlâlî aklın ve bilme sürecinin laikleştirilmesiyle birlikte doğal teoloji terkedildi. Ancak hem akıl ve hem de vahiyle irtibatlı daha geleneksel bir istidlâlî akıl kavramına son birkaç yıldır beliren ilgilerle canlanabilecektir.
8. "Les lois de la logique sont sacrées, —comme aussi celles des mathématiques, —car elles relèvent essentiellement de l'ontologie, qu'elles appliquent à un domaine particulier; la logique est l'ontologie de ce microcosme qu'est la raison humaine." F. Schuon, "Pas de droit sacré à l'absurdité," *Études Traditionnelles*, 79/460 (Avril – Mai – Juin 1978); 59.

karşılık gelmektedir? Asıl —yahut İlke—, İlâhî Akıl'dan başka birşey değildir. İlâhî Akl'ın insanî düzlemdeki yansıması kesinlik, tutarlık ve mantık ve matematik yasalarının düzeninden oluşur; bunlar, aynı zamanda, kendileri vasıtasıyla insan zihninin çalışma yapabileceği nesnel düzenin ve uyumluluğun da kaynağıdır. Rasyonalizmin şeytanî eğilimleriyle birlikte öznel sınırlılıkların ve kişisel mizaç özelliklerinin tersine, mantık yasaları ilâhî[9] olana dayanır ve bir ontolojik gerçekliğe sahiptir. Rasyonalizme karşı bazı ilahiyatçıların rasyonalizmin inanç kalesini işgalini önleme endişesi içerisindeki iddiaları ne olursa olsun, bunlar (mantık yasaları), asıl bilgi geleneğinin hikmetle birlik oluşu gibi, esas itibarıyla kutsal karakterdedir. Modern zamanlarda hikemî perspektifin kaybı ve bilginin laikleşmesi sonucu, doğal ilahiyat ilgi dışı kalmış, mantık ve matematiğin kutsalla birlikteliği bitmiş, ve bu disiplinler bilme yöntemlerinin laikleşmesinin ve dindışılaştırılmasının başlıca araçları olarak kullanılmışlardır. Çoğu zaman bir ilahiyatçı, böylesi bilimlerin üretici ve yayıcıları olanların iddiasınca da Akl'ın[10] *(Intellect)* bir yansımasından ibaret bulunan kesinliğin farkında olmaksızın matematik bilimlerin başarıları karşısında savunma pozisyonuna geçmiştir. O akıl ki, kutsala giden büyük yoldur ve bizzat kutsal bir mahiyete sahiptir. Akl'ın yansıması olmaksızın mantık ve matematik yasaları var olamaz ve zihnin tüm işlevleri bütün bütün bir keyfiliğe indirgenmiş olur.

Bilgiyi kutsal karakterinden yoksun bırakarak, daha sonra dinin özü olan en kutsal doktrinler ve şekiller üzerinde bile kullanılan dindışı (ve çok kere dine karşı saygısız) bir bilim meydana getirilmesi, birçok gelenekte hikemî boyutun önceliğinin unutulmasına ve geleneksel insan doktrinine aldırmamaya yol açtı. Oysa, bu doktrin insanı eşyanın aslını ve kendisini sonuçta Mutlak Hakikat bilgisine götürecek prensipleri bilme imkânına sahip olan şeklinde tasavvur etmiş-

---

9. "Nous ajouterons —et c'est même ce qui import le plus— que les lois de la logique se trouvent enracinées dans la nature divine, c'est-à-dire qu'elles manifestent, dans l'esprit humain, des rapports ontologiques; la délimitation même de la logique est extrinsèquement chose logique, sans quoi elle est arbitraire. Que la logique soit inopérante en l'absence des données objectives indispensables et des qualifications subjectives, non moins nécessaires, c'est l'evidence même, et c'est ce qui réduit à néant les constructions lucifériennes des rationalistes, et aussi, sur un tout autre plan, certains spéculations sentimentales et expéditives des théologiens." F. Schuon, "L'enigme de l'Epiclèse", *Études Traditionnelles*, 79/ 459 (Jan – Feb – Mar. 1978); 7; ayrıca aynı yazarın, *Christianisme/Islam-Visions d'oecuménisme ésotérique.*
10. Schuon, "Pas da droit sacré à l'absurdité", s. 52.

tir. Gerçekten, hikemî perspektif öylesine unutuldu ve insanın entellektüel özelliğini zihnin yalnızca dışa dönük ve analitik fonksiyonlarına indirgeyen ve sonra dinin temellerine saldıran rasyonalizmin iddiaları öylesine vurgulandı ki, bu, Batıdaki dinî açıdan hassas birçok kişinin doktriner akidelerini izafîleştirme ve sürekli değişimin hep değişen paradigma ya da teorilerinin insafına terkederek inanca sığınmalarına sebep oldu.[11] Mikrokozmik aklın tabiatında bulunan imkânları gerçekleştirmek için inancın merkezî rolünü ve vahyin büyük önemini herhangi bir şekilde inkâr etmeksizin, —daha sonra yeniden döneceğimiz bir nokta bu— zevkî hikmet perspektifinde inancın kendisinin bilgiden ayrılabilir olmadığı hatırlanmalıdır. Öyle ki, yalnızca Anselmci yaklaşımın belli bir perspektiften *credo ut intelligam*'ının değil, ilk anlamı mantık olmayıp 'akıl' ya da aklî olanın kendisinin yalnızca bir yansıması olduğu *intelligo ut credam*'ının da doğru olduğu ileri sürülebilir.

Dahası, inancın hem zemini ve hem de hedefi olan dinin temel öğretileri, şöyle ya da böyle, bilgiyi nihaî olarak Akıl ve Asıl'la ilgili gören zevkî hikmet perspektifini ihtiva eder. Yaşayan farklı geleneklere hızlı bir göz atış bile bu iddiayı ispat eder. Dinlerin en eskisi olan ve bugüne kadar canlı kalmış olan 'kadîm din'in tek yankısı mesabesindeki Hinduizmde, geleneğin bütününün özüyle uyumlu olan kutsal metinler, yani *Vedalar*, bilgiyle ilgilidir. Etimolojik olarak *veda* ve *vedanta* 'görme' ve 'bilme' anlamındaki '*vid*' kökünden türetilmiş olup Latince'de 'görme' anlamına gelen '*videre*' ve Yunanca'da 'bilme' anlamına gelen '*oida*' kelimeleriyle ilgilidir.[12] Hindu irfanının[13] büyüğü olan Şankara'nın Brahma'nın 'ilmi' ya da 'bilgisi' olarak açıkladığı Mutlak'ı özleyen insanın kadîm ruhunun ilahileri olan *Upanişadlar* 'sükuna erdirir' ya da dünya olarak ortaya çıkanı onun kökü olan cehaletle birlikte tahrip eder. Tüm ayrılmaların, bölünme-

---

11. Örneğin, bkz. W. C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton, 1979. Burada itikad ile, kelimenin modern anlamıyla akidevî kesinliğin tüm unsurlarından mahrum bırakılmış ve İlâhî kökenli bilgiden koparılmış inanç arasında keskin bir ayrım yapılır. Yazar tamamıyla haklı olarak, geleneksel anlamda yakîne (bilgide kesinlik) sahip bilgi olarak inancın anlamıyla onun modern dünyada varsayıma ve şüpheyle karışık bilgiye indirgenişi arasında ayrım yapar.
12. Bkz. R. Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trc. R. C. Nicholson, Londra, 1945, s. 14.
13. Bu çalışmada gnosis (marifet); yalnızca bir mezhep olarak Gnostisizm anlamında ya da ilk dönemlerde bazı Hıristiyan yazarların *sophia* ile zıt bir biçimde kullandığı şekilde dar teolojik anlamda değil; birleştiren ve kutsallaştıran bilgi olarak zevkî bilgi ya da hikmet anlamında kullanılmıştır.

lerin, başkalıkların ve nihayet ızdırabın sebebi cehalettir ve bunların çaresi bilgidir. Bu geleneğin özü, bazı 'mezhepler'in *'darşanas'* olarak isimlendirdiği felsefe —sözlük anlamıyla birçok perspektif ya da bakış açısı demektir—, yüksek bilgidir *(jnâna)*.[14] Hindu geleneği, bilginin kutsal karakterini perspektifinin kalbine yerleştirmiş —kuşkusuz aşk ve eylemi ihmal etmeksizin— ve kurtuluşun anahtarını *'Âtman'* ve *'Mâyâ'*yı birbirinden ayırd etme gücünde —fıtrî bir güçtür bu— görmüştür. Hinduizmin hitabı insandaki bu ilâhî olan ve kişinin yalnızca Kendisini bilmekle idrak edebileceği unsurlaradır. Kutsal, insanın kalbinde bulunmaktadır ve kendisine, daha çok doğrudan doğruya, tek olan Semavî Güneş'e ulaşmak için mayanın örtüsünü delen bilgi aracılığıyla ulaşılabilir. Tanrı bilgisine *'teoloji'*den çok *'autology'* isminin uygun düştüğü bu gelenekte,[15] Kutsal'a giden muazzam yol olarak bilginin fonksiyonu ve tüm otantik bilgilerin nihai anlamda kutsal olan karakterleri göz kamaştırıcı bir şekilde kutsal metinlerinin birçok yerinde gösterilmiş ve hatta, bütün bir geleneğin temelleri olma durumundaki kutsal metinlerin isimlerinin anlamında yansıtılmıştır.

Hinduizmden çok farklı bir perspektife ait ve gerçekte birçok Brahman akide ve uygulamasına başkaldırı olarak başlamış olan Budizm, bilginin önceliğini vurgulama konusunda Hinduizme katılır. Buda'nın büyük *müşahedesi* bilgiye delalet eden keşfiydi. Budizmin başlangıcı, "herşeyin boş olduğunu tefrik etme halinin doğuşu" demek olan *Boddhisattvayâna*'dır. Bundan dolayı, Budizmin kalbinde, daha sonra Boşluğun metafiziğini ince bir şekilde değerlendirmeye götürecek olan —bu Budizmin temelidir ve önde gelen savunucusu da Nagarjuna'dır[16]— bilgi yatar. Boddhisattva'nın faziletleri olan *pâramitâs* da hikmet ya da *prajnâ* içinde en yüksek noktaya ulaşırlar. Onlar, kurtarıcı olan ve tüm insanların varlığı içinde bir imkân olarak bulunan bu bilginin doğmasına yardımcı olurlar. Buda imajı bâtınî bilgiyi ve Yokluğun tasavvurunu yansıtır. Bir başka açıdan bâtınî huzurun aktığı kapı olan bu tasavvur, üstün bilgi için destek ve

---

14. *Jnâna* deyimi kurtuluşa götüren asıl bilgiye işaret eder ve etimolojik olarak marifetle ilgilidir. *Gn* ya da *kn* kökü İngilizce de dahil olmak üzere birçok Hint–Avrupa dilinde bilgi anlamına gelmektedir..
15. Bkz. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943.
16. Bkz. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, 1955; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, Londra, 1964; F. I. Stcherbatsky, *The Conception of Budhist Nirvâna*, New York 1973; ve K. Venkata Ramanan, *Nâgârjuna: Siddha-Nâgârjuna's Philosophy as presented in the Mahâ-prajnâ pâramita-sâstra*, Rutland, Vt., 1966.

makam görevi görür.[17] Bilginin merkezî rolü görülmedikçe Budizmin anlaşılması çok zordur. Amidizmde ve Avalokitesvara figüründe ya da Kwan Yin'de görülebildiği gibi, sevgi ve merhamet yolu da böyle büyük bir dinde bulunmamış olamazdı.

Çin geleneğinde Konfüçyanizm ve Taoizmin her ikisinde de bilginin rolü mükemmelliğin elde edilişindeki merkezî araç olarak üstünlüğünü korur. Bu, özellikle, mükemmel insanın, Tao'yu bilen ve bu bilgiye göre yaşayan kişi olarak görüldüğü —ki bu onun kendi 'doğa'sına göre yaşaması demektir— Taoizmde böyledir.[18] Chuang-Tzu'nun söylediği gibi:

> Faziletli kişi... her tarafın karanlık olduğu yerde görür. Her tarafın sessizlik içinde olduğu yerde duyar. Karanlıkta yalnızca o ışığı görür. Sessizlikte yalnızca o ahengi ayırt eder.[19]

Bilgenin 'her yerde Tanrı'yı görmesini', diğerlerinin düzensizlik gördüğü yerde uyum ve düzenlilik görmesini ve diğerlerinin karanlıkta körleştiği yerde ışığı görmesini sağlayan şey bu asıl ya da kutsal bilgidir. Bilgi adamı Semâvât'a ulaşmak için kendinin ötesine gider; ve bu süreç içerisinde, hayat kaynağının aktığı Ortaçağ hikâyelerinin kutsal karanlık mağaraları gibi ışıktan yoksun oluşundan dolayı değil fakat parlaklığın şiddetinden dolayı karanlık olan asıl 'karanlığa', kendi varlığının kutsal zemininden başka birşey olmayan kendi zâtının Tao'suna gider.

> Kutsal kişi, kendi vücudunun artık ayırt edilemeyeceği bir yer olan göğün ihtişamına hükmeder. Bu, nura garkolmak olarak isimlendirilir. Bu kişi kendi akıbetine yürür; kendi doğasına göre davranır. Onun nezdinde tüm faaliyetler yok olmak ve herşey aslî haline dönmek durumundadır. Bu, karanlıkta kuşatma olarak isimlendirilir.[20]

---

17. "Buda'nın kanonik imajını mütalaa eden bir kişi şu gözlemde bulunabilir: ... eğer o en yüce Bilgi ise, lotus tazammun ettiği tüm faziletlerle birlikte müşahede olur." F. Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, trc. M. Pallis, Londra, 1968, s. 157.
18. Bu 'tabiat' İslâm geleneğindeki 'fıtrat' olarak ya da, Hayat Ağacı yakınında yaşadığı ve tevhidî bilgi meyvasını ya da hikmeti yediği zaman insanın sahip olduğu ve hâlâ varlığının merkezinde bulundurduğu kadîm tabiat olarak yorumlanabilir.
19. H. A. Giles, *Chuang-Tzu—Taoist Philosopher and Chinese Mystic*, Londra, 1961, s. 119.
20. *a.g.e.*, s. 127. Bu, insanın şeyleri *in divinis* (ilâhî formları içinde) görmesine ve sonuçta da tüm bu şeyleri İlâhî Menşeine döndürmesine imkân veren prensipler bilgisini belirtmenin Çinlilere ait tarzıdır. Daima faziletle birlikte olan prensipler bilgi-

Batı Asya'ya dönecek olursak, bilginin özünün kutsal addedildiği Zerdüştîlik ve Maniheizm gibi diğer İran dinlerinde kutsalın ve akidenin elde edilişinde bilginin bir anahtar olarak mütalaa edilişini görürüz. Maniheizm'de dinin tamamı[21] ilk insanın kurban edilişi sonucu olarak kozmosa yayılmış bulunan nur zerrelerini çilecilik ve bilgi yoluyla özgür kılmak hedefine dayanmıştır. Mazdekî edebiyatında bol olan arifin arayışına ilişkin mistik hikayelerin yanısıra, tüm Mazdekî melekiyyâtı Akl'ın çeşitli şubeleriyle ruhun aydınlanması doktrinine dayandırılmıştır. Tüm dinî törenler insan ile manevî dünya arasında yakın bir ilişki oluşturmada yardımcıdır. Kişinin saadeti, kendisinin semavî ve manevî karşılığı olan *Fravarti*'yle birlikte bulunmaktadır.[22] Dinî hayat ve kutsalla olan tüm temaslar, aydınlatma ve yol gösterme fonksiyonu gören ve nurun unsurları olan manevî kuvvetlerin egemenliği altındadır. Kutsalın bilgisi ve kutsal bilgi ilgisi Zerdüştîliğin özündedir; daha felsefî olmak gibi bir niteliğe sahip olan *Dênkard* gibi

---

sinin tanımladığı mükemmel insanla ilgili olarak bu konu Tao-Te Ching'in birçok bölümünde geliştirilmiştir. Bkz. C. Elorduy, *Lao-Tse-La Gnosis Taoista del Tao Te Ching*, Ona, Burgos, 1961, özellikle 'El hombre perfecto', s. 53-58.
Lao-Tze'nin bu apaçık muhalefeti gösterişçi 'hikmet'e karşı olup bilgiye karşı değildir; 33. bölümdeki dizelerde olduğu gibi 'hikmete sahip insanları bilen / Kendini bilen aydınlanmıştır'. Lao-Tze 'şekil verilmemiş blok' olan insanın 'kadîm tabiat'ını ve 'bilmezliğin' bu hale ulaşmadaki önemini de vurgular, örneğin, 81. bölümdeki dizeler (trc. G. Feng ve J. English, *Lao-Tsu; Tao Te Ching* içinde, New York 1972),

Bilenler kendilerine öğretilmeyenlerdir
Kendilerine öğretilenler bilmezler.

Burada öğrenmek gerçekleri ve asıl bilişle tezat teşkil eden dünyevî bilgiyi biraraya getirmektir. Bundan dolayıdır ki (*a.g.e.*, bölüm 48)'de;

Öğrenirken, her gün birşeyler edinilir
Tao yolunda, her gün birşeyler bırakılır.

Bu 'birşeylerin bırakılışı' Batıdaki en önemli zevkî hikmet ekollerinde kutsal bilgiye ulaşmada merkezî rolü olan 'bilmezlik' olarak da isimlendirilen sürece işaret etmektedir. Bu konuya kısaca değinmek üzere daha sonra yeniden döneceğiz.

21. Maniheist irfan hakkında bkz. N. C. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.

22. Bu doktrin ve Zerdüştî melek-bilimi için bkz. A. V. W. Jackson, *Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955; G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God: Studies in Iranian and Manichaean Religion*, Leipzig, 1945; aynı müellif, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, 1963; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938; ve içlerinde *En Islam iranien* (4 cilt, Paris, 1971-72) olmak üzere Corbin'in eserlerinin birçoğu; ve *Celestial Body and Spiritual Earth, from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trc. N. Pearson, Princeton, 1977.

dinî metinler ise bilginin sorgulanmasıyla, dolayısıyla da fıtrî ve sonradan kazanılmış olan hikmetin ve bunların kutsal bilginin elde edilmesine götürücü tamamlayıcılığının daha fazla bütünlük arzedecek bir şekilde geliştirilmesiyle daha ayrıntılı olarak meşgul olmuştur.[23]

Bilme aracı dindışılaştırıldığından dolayı Musevîliğin ve Hıristiyanlığın modern yorumları bu dinlerdeki hikemî boyutları görmezlikten gelme, küçümseme ve hatta olumsuzlama eğilimindedir. Bu süreç, tümüyle bilginin önceliği üzerine kurulmuş olmasına rağmen, bir dereceye kadar, İslâm için bile söz konusu olmuştur.

Musevîlikte dinin doğal olarak bilgiden çok doğru harekete ilgi gösteren meşru sınırları içinde bile *'hokhmah'* ya da hikmetin amele önemsendiğini görmemek çok zordur. Tekvin'de (3:22) bilgi yalnızca Allah'a ait temel bir sıfat olarak mütalaa edilir; hikmete ilişkin eserler 'Hikmetin Rabbi'ne dua etmenin önemini belirtir. Yahudiler, daha sonra Hıristiyanların Mezmurlar'ı ve Neşideler Neşidesi'ni ilave ettikleri Süleyman'ın Meselleri, Eyyub Kitabı ve Vaiz'i hikmet kitabı olarak kabul etmişlerdir. Musevî hikmet edebiyatında hikmet, Allah'a ait olmakla birlikte, insana da ilâhî bir hediyeydi; ona, eğitim *(musar)* ve akide *(esah)*'den oluşan geleneksel öğretim metodları disiplinine uymaya hazır olanlar ulaşabilirdi. Bu, Musevîliğin hikmet ya da kutsal bilgiyi edinmeyi, kişinin gerekli disiplinleri kabul etmesi halinde insan aklı için bir imkân olarak mütalaa etmesi demektir. Daha sonraki dönemlerde Yahudi filozoflar, Kabbalistler ve Hasidizm savunucuları tarafından bu doktrin ayrıntılı ve dikkatli bir şekilde işlenecektir. Ancak, bunların açıklamalarının kökleri Kitab-ı Mukaddes'tedir. Onun üç kitabı olan Eyyub Kitabı, Süleyman'ın Meselleri ve Vaiz'de *hokhmah* —daha sonra "sophia" olarak tercüme edilmiştir— deyimi neredeyse yüz kez kullanılmıştır.[24] Geç döneme ait bu ayrıntılı değerlendirmelerin ortaya çıkışından uzun zaman önce, Kumran cemaatinin *maskilim*'i, Saint Paul tarafından zikredilen *pneumatikoi* gibi İlâhî Sırların kutsal bilgisini alan ve yayanlar olarak kabul edilmişlerdir.

---

23. "Dişilik ve erkekliğin birçok türü vardır. Erkeklik ve dişilik, doğuştan hikmete ve kazanılmış hikmete karşılık gelir. Kazanılmış hikmet erkekliğe ve doğuştan hikmet de dişiliğe karşılık gelir. Kazanılmış hikmet olmaksızın doğuştan hikmet erkeksiz dişi gibidir, döllenemez ve meyva veremez. Kazanılmış hikmete sahip olup da doğuştan hikmeti mükemmel olmayan kişi erkeği kabul edemeyen dişi gibidir." *Aturpât-i Émêtan, The Wisdom of the Sasanian Sages (Dênkard VI)*, trc. S. Shaked, Boulder, 1979, s. 103.
24. Bkz. G. von Rad, *Wisdom in Israel*, Londra, 1972.

Yahudiler Tevrat'ın hikmetin tecessüm etmiş hali olduğuna da inanmışlardır. Ben Sira'nın Hikmeti gibi eserler Allah'ın önceden var olan hikmetiyle Tevrat'ı özdeşleştirirler. Halbuki Kabbalistler kadîm Tevrat'ı Sefiroth'un ikincisi olan *Hokhmah* olarak düşünürler. Kabbalist perspektifin tamamı, derûnî kişinin kutsal bilgiye erişebilme ve insan zihninin manevî dünyanın aydınlanmasına açılabilme kabiliyetine sahip olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Ki, insan zihni bu aydınlanma sayesinde kutsallaşabilir ve aslıyla birleşebilir.[25]

Meşhur Chabad Chassidus metni *Liqqutei Amarim (Tanya)*'da şu söylenir:

> Her ruh *nefesh, ruah* ve *neshamah*'tan (ruhun üç geleneksel unsuru) oluşur. Bununla birlikte, her *nefesh, ruah* ve *neshamah*'ın kökü, bütün mertebelerin en yükseğinden bilmezlik içinde tecessüm eden ve en değersiz olma durumundaki en düşüğüne kadar, *Hokhmah Ila'ah* (Müteal Hikmet) olan Yüce Akıl'dan türemiştir.[26]

Aynı metin şu şekilde devam eder:

> Benzer şekilde, insanın *neshamah*'sı *ruah* ve *nefesh*'in niteliklerini de içererek doğal biçimde menşeiyle ve Tanrı'daki kaynakla, tüm hayatın menbaıyla birleşmek için kendisini vücutta ayırmak ve O olmak ister.[27]

'Bir' ile olan bu birleşme eğilimi 'onun tabiatı vasıtasıyla olan arzu etmesi'dir ve 'bu tabiat mübarek *En Sof*'un ışığının bulunduğu ruhtaki *hokhmah* yeteneğinden doğar'.[28]

İnsanın özünde ilâhî bilgi kıvılcımının varlığına dair daha açık bir ifade yoktur ve insandaki bu doğaüstü doğal akledebilme yeteneğiyle kutsalı elde ediş gelenekte görülebilir. Kutsal toplum ve Allah'ın bu toplum için açıkladığı ilâhî kanun düşüncesine dayansa da bu gelenek başlangıçta, hikmetin önceliğinin kesinlikle unutulmadığı bir ilhama sahipti. Maamafih, bu doktrin Süleyman'ın Meselleri kitabında olduğu gibi bazen açık ve bazen de Neşideler kitabında ol-

25. Bkz. L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, trc. N. Pearson, Londra, 1971.
26. *Liqqutei Amarim (Tanya), Rabbi Schneur Zalman of Liadi*, trc. N. Mindel, Brooklyn, N. Y., 1965, s. 26-27.
27. *a.g.e.*, s. 113.
28. *a.g.e.*, s. 113-114.

duğu gibi sembolik ve esoterik bir şekilde —belli bir grubun anlayacağı bir tarzda— vurgulanmıştır. Örneğin Neşideler Neşidesi'ndeki şu ifadeler: "Beni onun ağzıyla öpsün; çünkü senin aşkın şaraptan daha iyidir" ve "Siyahım, ama yakışıklı..."; kuşkusuz bunlar bâtınî ve hikemî bilgiye (daha sonra Bakire Meryem'le özdeşleştirilen Sophia'ya) ve onun iletilmesine delalet etmektedir; maamafih, diğer anlamları da dışarıda bırakılmamaktadır.

Dindışı bilginin zamanında kutsal hikmet kuşkusuz karanlık olarak ortaya çıkar, ve bu, Tanrı'nın İsmi'nin kastedildiği ağız vasıtasıyladır. Bu İsm'in zikri hikmet hazinesinin anahtarıdır ve kutsal bilgiyi ihtiva eder. Bu kutsal bilginin gerçeklenmesi üstün vecdle birlikte olur. Bunun, dünyevî olarak sevilenin öpmesinin vecdi olduğu düşüncesiyse zayıf bir düşüncedir.[29]

Yahudilikte olduğu gibi İbrahimî maneviyatı çerçevesinde kalan İslâm'da da vahyin mesajı bilgi kutbu çevresinde döner ve vahiy insana gerçekle gerçek olmayanı ayırt edebilen ve Mutlak'ı bilebilen akla sahip varlık olarak hitap eder.[30] Bu mesajın dünyevî mahfazası —yani Semitik Arap zihniyeti— bu dinin belli tezahürlerine duygusal şevk tezcanlılık ve teolojik düzlemde 'anti-entellektüel' iradecilik —Eş'arîlikle birlikte— olarak görünmüş olan bir *ilhamcılık* niteliği vermiş olmakla birlikte, İslâmî mesajın muhtevası zevkî hikmet perspektifine ve bilginin önceliğine bağlı kaldı. Lâ ilâhe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) şahadeti bilgiyi ilgilendiren bir ifadedir, duyguları ya da arzuyu ifade etmez. Bu ifade, el-Asl'ın ve O'nun tezahürlerinin metafizik bilgisinin özünü ihtiva etmektedir. İslâm peygamberi,

---

29. Yahudi bâtınîliği de, hikmet, anlayış ve bilgi anlamında *Chabad* olarak birlikte kısaltılan üç *Sefiroth*'u (*Chachma, Binah* ve *Da'ath*) açıklarken erotik bir dil kullanır. Burada hem İlâhî Düzen ve hem de insan mikrokozmosu kendi bütünlüğü içinde mütalaa edilir. *Chachma* baba, *Binah* anne ve *Da'ath* da onların birliğinden doğmuş oğul olarak düşünülür. (*Da'ath* cinsî birleşme anlamına da gelir; vecd ile cinsî birleşme ve marifet arasındaki sembolik ilişkiye işaret eder.)
"*Chachma*'ya *Abba* (Baba) ve *Binah*'a da *Imma* (anne) denir. Mecazî olarak; *Abba*'nın tohumu *Imma*'nın rahmine ekilir ve orada bu tohumun bitkisi gelişir, büyür, maddileşir ve bilgilenir. *Da'ath*'a Ben (Oğul) denilir; yani, *Chachma* ile *Binah*'ın birliğinin ürünü." Rabbi Jacob Immanuel Sebochet, *Introduction to the English Translation of IGERETH HAKODESH*, Brooklyn, N. Y., 1968, s. 35.
30. F. Schuon, *Understanding Islam*, trc. D. M. Matheson, Londra, 1963, bölüm: 1; ve S. H. Nasr, *Ideals and Realities in Islam*, Londra, 1980, bölüm 1. İslâmî bir kavram olarak bilgi ve ulûhiyeti kavrama aracı olarak aklın merkezî rolünü diğer eserlerimizde [*Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass., 1968 ve *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Londra – Boulder, 1978] ayrıntılı olarak konu edindik.

asıl bilginin doğrudan kutsal mahiyetine işaret ederek "*Lâ ilâhe illallah* deyin ve kurtulanlardan olun" der. İslâm'ın kutsal kitabının kullandığı geleneksel isimler hep bilgiyle ilgilidir; *el-Kur'ân* (okunan); *el-Furkân* (ayırt eden); ve *'ümmü'l-Kitâb'* (Kitabın anası). Kur'ân'ın her bölümü akletme ve bilginin önemine işaret eder. İlk inen âyetler bilgi ve ilmi (*ilm*, buradan da *ta'lim*, yani *alleme* fiilinden öğretme) amaçlayan kıraat (*ikra'*) ile ilgilidir.

Oku! Seni yaratan Rabbinin adıyla,
İnsanı bir kan pıhtısından yarattı.
Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir,
O ki, kalemle (yazmayı) öğretti,
İnsana bilmediğini öğretti.

[XCVI; 1-5]

İslâm hukuk bilimi için kullanılan 'fıkıh' kelimesinin etimolojisi de anlama ya da bilme ile ilgilidir. İslâm'da ve meydana getirmiş olduğu uygarlıkta her türüyle bilgi gerçek bir biçimde aziz bilinmiştir: deneysel olandan, *tevhidî bilgi* denilen bilginin en yüksek formuna (*marifet* ya da *irfân*) kadar bir şekilde kutsalla irtibatlı olan her bilgi.[31] Marifet düzeyinde insan aklının ilâhî merkezi, bilgiyi edinen özne olduğu kadar, bilginin konusu da olmuştur. Bundan dolayıdır ki, marifet sahibi bilge, *arif billâh*, yani yalnızca Allah'ı bilen değil, Allah vasıtasıyla bilen olarak isimlendirilmiştir. Arapça bir kelime olan 'el-'akl'ın 'bağlamak'la ilişkisi vardır; insanı Allah'a bağlar; etimolojik olarak da dinle (*religio* ile) karşılaştırılabilir, 'religio' da insanı Al-

31. Bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant; The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970. Bu eserde konu metafizik görüş açısından olmaktan ziyade bilimsel bir yaklaşımla ele alınmıştır; ancak, belgelendirme açısından çok değerlidir. Rosenthal, bir tarihçi olarak bilginin anlamına Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinde yansıyan İslâmî perspektif içinde bakar: "Peygamberin dünya görüşünde, bütünlüğü içerisinde onun derin ilgi duyduğu *'bilgi'* başlıca iki kısımdan meydana gelir. Bir beşer bilgisi vardır, yani temel ya da daha da gelişmiş şekliyle bir dünyevî bilgi ve bir de dinî insan bilgisi. Bu ikincisi insanın ulaşabileceği en yüksek bilgi formunu oluşturur... Fakat, dünyevî olsun dinî olsun bu insan bilgisine ilave olarak bir de ilâhî bilgi vardır. Bu, esas olarak insan bilgisiyle özdeştir; yine de, önemli özellikleri Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından birbiriyle bağımlı ve birbirinden ayrılamaz olarak düşünülmüştür." *a.g.e.*, s. 31.
İslâmî bilgi kavramı için ayrıca bkz. Abdulhalim Mahmud, "Islam and Knowledge" *Al-Azhar Academy of Islamic Research; First Conference of the Academy of Islamic Research*, Kahire, 1971, s. 407-53.

lah'a bağlar ve Allah'la irtibatlandırır. Şiir kelimesinin Arapça'daki karşılığı olan *eş-şi'r* kelimesi bile kökü itibarıyla bilinç ve bilgiyle ilgilidir. İslâm geleneği, nihaî anlamıyla kutsal karakterli bilgiye ve manevî hayatta zevkî hikmet perspektifinin merkezîliğine ilişkin göz kamaştırıcı deliller sunar. Bu perspektif, bilginin fonksiyonuna vâkıf olan ve kurtarıcı fonksiyonuna inanan bir perspektiftir. Allahu Teâlânın son derecede kutsal karakterde kıymetli bir hediyesi ve nihaî olarak kutsal bir karakterde olan akıl, vahiyle gerçek kılındığında Kutsal'a ulaşmanın sağlanmasında en önemli araç haline gelir.

Tam bir laik bilgi kavramının doğduğu uygarlığın Hıristiyan uygarlığı olması nedeniyle bu çalışmada özel ilgi konusu yapılmış olan Hıristiyan geleneğine geçmeden önce Yunan geleneği konusunda bazı şeylerin söylenmesi gerekir. Bugün bu gelenek genellikle; modern rasyonalizmin görüş açısından da, insanlığı rasyonalizmin ve naturalizmin aşırılığından kurtarabilme gücündeki Hıristiyanlığın ilk dönem ana kollarının görüş açısından da, daha çok, bu dünyaya ait bilgi olarak Yunan hikmetiyle Mesih'in lütuf ve kereminden ve onun insanlık tarihinde vücut buluşundan tezahür eden muhabbet ve kurtuluş arasındaki zıtlığı vurguluyor olarak görülmektedir. Yunan uygarlığının ve dininin son dönemlerinde ortaya çıkmış olan rasyonalizmin sofistik ve şüpheci formlarına zıt şekilde, kutsal bilgi olarak Yunanca *sophia* ve *philo-sophia* deyimlerinin anlamlarının (Yunan mirasının bu boyutunun Hıristiyanlarca takdiri olarak) yeniden değerlendirilmesi daha sonra yapılacaktır. Burada; daha sonra Pisagorcu–Eflatuncu ekol (ve Yunan ve Mısır geleneklerinin belli yanlarının birleşimi olan Hermetisizmin de) içinde billurlaştırılacak olan Yunan geleneğinin Orfik-Dionizyen boyutunun Hinduluğun metafizik doktrinlerine benzer şekilde kutsal bilgi olarak ele alınması gerektiğini söylemek yeterli olacaktır.[32] Hikmetin bu formları Yunan dinî geleneğiyle alâkalıdır ve yalnızca böyle görülmeli; 'vahyedilmiş gerçeğe' muhalefet gibi görülmemelidir.[33] 'Vahy'in genel evrensel

32. A. K. Coomaraswamy gibi kişilerin üzerinde durduğu ve karşılaştırdığı gibi Yunan ve Hindu hikmeti arasındaki ilişki önemlidir ve bu ilişki J. W. Sedlar (*India and the Greek World*, Totowa, N. J., 1980) gibi birçok yazar tarafından ileri sürüldüğü gibi belli tarihî bağlar söz konusu olsa bile yalnızca tarihî değildir.

33. Yunan felsefesiyle Yunan dini arasındaki bağlantıya tamamıyla vâkıf olan çok değerli istisnai bazı çalışmalar vardır. Örneğin, bkz. F. Cornford, *Principium sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952; aynı müellif, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, New York, 1957; ve yine aynı müellif, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1967.

anlamı içinde gerçekte bunlar da tıpkı modern zamanlar öncesinin İslâm, Yahudi ve Hıristiyan felsefe geleneklerince kabul edildiği gibi vahyin ürünüdürler; yani, salt insan kaynaklı olmayıp, ilâhî Akıl'dan türeyen bilgi durumundadırlar. Grek felsefesinin *sapientia*'ya ilişkin bir veçhesi vardır ve bu anlaşılmaksızın Hıristiyanlık ve hatta Yahudilikteki 'sapiential', yani zevkî hikmete dayalı mektepleri anlamak mümkün değildir; bu mektepler Grek 'entellektüalizm'i ve İbranî 'ilhamcılık'ı denilen şeyler arasındaki mevcut dikotominin ötesinde ve üstündeki birliğe dayandırılmıştı. Bilginin ve kutsalın bilgisinin köklerini keşifte başlıca problem modern zamanların Batı düşüncesinin ana kollarına egemen olan ve Yunan entellektüel mirasının belli yanlarının hikemî niteliğinin yok oluşuna yol açmış ve düz biçimde 'Neoplatonik' (sanki bu terim hikemî karakterdeki doktrinlerin gizli anlamlarını sihirli bir şekilde yürürlükten kaldıracakmış gibi) olarak mazur görülen birçok Hıristiyan ve Yahudi bilgesinin mesajının muhteva ve anlamının gerçek mahiyetini yok etmiş olan Yunan düşüncesini yorumlama tarzıdır.

Söz konusu olduğunda Hıristiyanlık genellikle bir sevgi yolu olarak ifade edilir. Özellikle çağımızda, Hıristiyanlığın hikemî boyutu, ilâhî ve beşerî sevgiye ve inancın merkez unsuruna dayalı saf ahlâkî bir dinî mesaja zorla yapılmış yabancı bir ilaveymiş gibi, büyük kısmı itibarıyla terkedilmiştir. Kuşkusuz Hıristiyanlık, başka birşey olmaktan çok bir sevgi yoludur; ancak, bütünlüğe sahip yekpare bir din olarak bilgi ve hikmet yoluyla olan ilişkisi tümüyle kesilemez. Bundan dolayıdır ki, Yuhannâgil *"Başlangıçta kelâm vardı"* sözü güya yüksek eleştirinin neşteri karşısında yüzyıllarca vahyin ve bilginin her ikisinin de kaynağı olarak Logos'un önceliğinin teyidi olarak yorumlanmıştır. Kaldı ki bu eleştiri tamamıyla laikleşmiş zihnin ürünüdür; Yuhanna'nın özel hikemî İncil'i aforoz edilmiş ve tedricî olarak Mesih'in orijinal tarihî mesaj ve anlamından bazı şeyleri yok eden yabancı düşünce tarzlarından etkilenmiş ifadeler kendisine ilave edilmiştir. Bunun ötesinde Hıristiyan geleneği Eski Ahit'in kutsal kitabın bir parçası olduğunu kabul ederek İbranî hikmet geleneğini miras almış olmakla kalmamış, Kitab-ı Mukaddes'in belli bölümlerini Musevî geleneğinde bulunanın da ötesinde hikmet kaynağı olarak vurgulamıştır.

Meseller Kitabı'nın 8. bölümünün şu meşhur pasajında, Hikmet bir kişi olarak konuşur:

> Ben hikmet basiretle birlikte bulunurum; zarif yaratışların bilgisini keşfederim. Dürüstlük yolunda, karar yollarının arasında yol gösteririm; beni sevenlerin özü kazanmalarını sağlayabilir, hazinelerini doldururum. Yolunun başında Rabbim, kadîm işlerinden önce beni yarattı. Ebedî olandan başlangıçta var olundum. Derinliklerin *bulunmadığı* o günde suyla dolu kaynakların *olmadığı* o yerde var kılındım. ... Henüz yeryüzünü yaratmamıştı; tarlaları ve dünyanın en yüksek kısımlarını da. Cennetleri hazırladığında; derinliğin üzerinde sınırları belirlediğinde; onlar üzerine bulutları koyduğunda; derinlerin kaynaklarını güçlendirdiğinde oradaydım. ... O zaman onunlaydım, *onun maiyyetinde* büyüyen birisi *olarak*; ve *onun* mutluluğuyla hep onun huzurunda olmanın hazzıylaydım; ... Şimdi bundan dolayı siz çocuklar; yolumu koruyan kutlular için bana kulak verin.[34]

Hıristiyanlar, bu ve benzeri, Rab bilgisine ve *theosis*'e götüren hikemî yolun kaynağı olan bu vahyedilmiş pasajlar üzerinde tefekkür etmişlerdir. Son yüzyıla kadar Schelling gibi düşünürler bile bu pasajı 'kutsal şafaktan bir esinti' olarak isimlendirmişlerdir. Erken İznik Konsülü-öncesi Hıristiyanlığında hayırseverlik Saint Maximus (İtirafçı) gibi kişiler tarafından bilginin aydınlatmasının kaynağı olan Allah sevgisi ve bu bilgi içinde olan inayet kadar, "Rab bilgisini herşeyin üstünde tercih ettiren olarak ruhun bir iyi eğilimi" şeklinde mütalaa edilmiştir.[35] Mesiholojinin ilk formları da insan zihnini aydınlatışta ve yetenekli olana ilâhî bilginin ihsan edilişinde Mesih'in rolünü vurgulamışlardır.[36]

---

34. V. 12 King James versiyonundan.
35. F. Schuon tarafından *Spiritual Perspectives and Human Facts* isimli eserinde iktibas edilmiştir, trc. D. M. Matheson, Londra, 1953, s. 153.
"Eğer manevî hayat bilginin aydınlanması ve bu aydınlanmayı sağlayan Allah'ın sevgisiyse, o zaman şu söylenebilir: Allah sevgisinden daha üstün birşey yoktur." St. Maximus (İtirafçı), *Centuries of Charity*. Ve, "Kutsal bilgi saf ruhu çeker, sahip olduğu doğal güçle mıknatısın demiri çekişi gibi." Evagrius of Ponticum, *Centuries of Charity* (her ikisini de Schuon zikretmiştir, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 153). *Spiritual Perspectives and Human Facts*'ın 'Love and Knowledge' (Sevgi ve Bilgi) başlıklı bölümü bilgi yolunun ve diğer geleneklerin yanısıra Hıristiyan maneviyatında zevkî hikmet yolunun anlamına ilişkindir.
36. Son yüzyıllarda Batı Hıristiyanlığınca birçok tipteki teolojik sapıklıkla mücadele edebilmek için reddedilmiş olan Mesih-bilimin bazı türlerinin, yorumlandığında yalnızca ilahiyat ve edebiyat açısından değil, metafizik ve sembolik açıdan da büyük bir manevî öneme sahip olduğuna kuşku yoktur. Bkz. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, trc. P. N. Townsend, New York, 1975, özellikle s. 96 ve sonrası.

İlk dönem Hıristiyanları ayrıca Sophia'yı üçlü Birliği tamamlayan, neredeyse 'ilâhî bir varlık' olarak görmüşlerdir. Ortodokslar ona özellikle saygı duymuşlar ve onun anısına ilk dönem Hıristiyanlığının belki de en güzel kutsal yapısını, Hagia Sophia'yı (Ayasofya) yapmışlardır. Sophia azizlere görünmüş ve onları bilgiyle aydınlatmıştır. Sophia kendisini genellikle semavî güzellikte bir kadın olarak göstermiş, birçok bilge ve aziz tarafından Bakire Meryem'le özdeşleştirilmiştir; aynı şekilde, bazı Müslüman bilgelerin güzel bir semavî figür olarak gördüğü hikmet, İslâm geleneğinde daha özel bir çerçevede 'ikinci Meryem' olan Peygamber'in (s.a.v.) kızı Fâtıma'yla özdeşleştirilmiştir. Hıristiyanlar için hikmet Oğul'la, Mesih figürünün kendisiyle ve Bakire'nin saflığından ve güzelliğinden ayrılamaz olan dişil ilkelerle ilgilidir. Kendisini Bakire'ye derin bir şekilde adamış olan Hıristiyan maneviyatının en büyük şairi Dante'ye *Paradiso* isimli eserde bir kadın olan Beatrice tarafından rehberlik edildiği unutulmamalıdır. Burada Beatrice Sophia'nın dişil figürünü temsil etmektedir. Hıristiyanlıkta da diğer geleneklerde olduğu gibi aktif ve pasifin ya da erkek ve kadına mahsus unsurların aşkta olduğu gibi hikmette de tamamlayıcılığı söz konusudur.

Hıristiyan geleneğinin kökenlerine dönersek; Hıristiyanlığın zevkî hikmet boyutu üzerine olan vurgunun, Mesih'i İlâhî Hikmet'le özdeşleşmiş yeni Tevrat olarak gören Saint Paul'de görüldüğünü hatırlamalıyız. Paul'ün mektupları Tanrı'nın hikmetinden (*sophia*) söz eden ve bâtınî bilgi (*gnosis*), *sophia* ve Allah'ın manevî hediyelerine sahip olan kutsal bilginin ehline (*pneumatikoi*) atıfta bulunur. Çağdaş bilim adamları I. Korintliler'deki (12:8) *'bir hikmet sözü... ve bir bilgi sözü'*[37] üzerinde etraflı bir biçimde durmuşsa da, yalnızca tarihî ve filolojik delillere dayanan ve sözlü geleneği dikkate almayan din-dışı —ve dine karşı saygısız— metodlar Paul'ün ilâhî bilgi doktrininin Yunan ya da bir başka yabancı kökeni olduğunu ispat edebilmiş değillerdir.[38] Bu metinlerde, ikinci yüzyıl gnostisizmiyle karıştırılmaması gereken ve mutlaka Hıristiyan kökenli olan bir hikmet vardır; Saint Paul, kutsal bilginin Mesih'in en değerli hediyelerinden birisi olması hasebiyle bu bilgiyi almaya ve tebliğ etmeye ehil olanlarca sa-

---

37. Bkz. A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu*, Paris, 1966; ve E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978, özellikle s. 45 ve sonrası.
38. Bkz. örneğin; J. Dupont, *La Connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*, Paris, 1960.

mimiyetle aranması gerektiğini belirtir. Eğer böyle bir Hıristiyan marifeti olmasaydı, Hıristiyan geleneği Yunan hikmetiyle bütünleşebilir ve kendi öğretisini açıklamak için Grek-İskenderiye metafizik formülasyonlarını benimseyebilirdi.

Yaklaşık ikibin yıllık Hıristiyan tarihi, tüm engellere rağmen Hıristiyan geleneğinin bu hikemî boyutunun canlı kalışına olduğu kadar, yavaş yavaş yok oluşuna da tanıktır. Bu yok oluş süreci bilgi kavramının laikleşmesini getirmiştir. İlk asırların metinlerini kaleme alan kilise büyüklerinden son zamanlara kadar bu uzun sürmüş geleneğin tarihinde izlerin araştırılması ayrı bir büyük çalışmayı gerektirecektir. Burada Hıristiyan geleneği içinde hikemî perspektifin temsilcilerinin bazıları üzerinde kısaca durmak yeterli olacaktır. Bu kişiler kutsalın bilgisini insan için elde edilebilir olarak ve bilginin kökünü kutsalın ve ilâhî olanın toprağında gömülü olarak görmüşlerdir. Çağdaş Batıda bilginin sakramental mahiyetini keşf ve teyid etmek ise yalnızca düşünce tarihinin ilgi konusudur. Kuşkusuz bu, Batı entellektüel hayatı üzerine yazılmış kolay ulaşılabilir olan eserlerde ister kasıtlı olarak bir tarafa itilmiş ve ihmal edilmiş olsun ve isterse de zararsız hale getirilerek ödünç alınmış olsun, Hıristiyan geleneğinin uzun zamanlar boyunca ihmal edilmiş bu boyutunun hatırlanmasına yardımcı olacaktır. Kabul etmek gerekir ki, benzeri ancak benzer bilebileceğinden, böyle bir görünümün müşahedesinde biraz taaccüp vardır. Kutsal olarak kutsalın önemini kavramış bir zihin nasıl olur da kutsallık duygusundan tümüyle yoksun olabilir?

Gnostisizm olarak tanınacak olan akımdan farklı olarak Hıristiyan maneviyatındaki zevkî hikmet akımının varlığı, çöl papazları ve Nag Hammadi metinlerini üreten cemaatte olduğu gibi, Hıristiyanlığın ilk döneminin Nyssalı Saint Gregory ve Nazianzuslu Gregory gibi başlıca kişileri nezdinde de söz konusudur. Fakat bu akım, özellikle, eserleri Hıristiyan irfanının kaynağı durumunda olan kutsal bilginin merkezî rolü ve mukaddes olanı elde edişte kutsalın bilgisi üzerinde duran İskenderiyeli papazlar arasında kuvvetlidir. Bunlar arasında hiçbirisi Hıristiyanlığı hikmete bir yol olarak gören İskenderiyeli Clement (140— yaklaşık 220)'den daha büyük bir öneme sahip değildir.[39] Onun öğretisinde Mesih Akıl ile özdeşleşmiş ve Tan-

39. Clement ve onun marifet doktrinleri için bkz. T. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945; J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. t. II: Message evangélique et culture hellé-*

rı evrenin merkezine ve insanın kalbine konulmuştur.[40] Hayatının büyük bölümünü İskenderiye'de geçiren Clement Hıristiyanlıkla çelişmediğini ve Hıristiyanlıkla aynı Akıl'dan yayıldığını düşündüğü (ki Mesih vasıtasıyla Hıristiyanlar için bu Akıl tam olarak ulaşılabilir durumdadır) Yunan hikmetini iyi bilen bir kişidir. Ona göre felsefe Hıristiyan inancına karşı çıkan 'dindışı bilgi' değil, Tanrı'nın Mesih'te ve Kitab-ı Mukaddes'le vahyettiği Akıl'dan türetilmiş nihaî derecede kutsal olan bir bilgidir. Kutsal bilgiyi edinmiş olan gerçek bilge, önce arınmış ve ahlâkî mükemmelliği[41] gerçekleştirmiş ve sonuçta da 'gerçek arif' olmuş olan kişidir.[42] Böyle bir kişi söz konusu olduğunda, "artık onun bilime ve marifete sahip olduğu değil, bilim ve marifet olduğu söylenir."[43]

Hıristiyanlıkta bilgi üzerine kurulu gerçek marifet yolunun imkânı söz konusu olduğunda, Clement örneği, müstesna bir ilgiye lâyık deliller sunar; Clement kutsal bilgiye yalnızca sahip olan bir kişi

---

nistique aux IIe et IIIe siecles, Paris, 1961; J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Copenhagen/Stuttgart, 1933; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1954; ve W. Völker, *Der wahre Gnostiker Clemens Alezandrianus*, Berlin, 1952. Bu kitaptaki diğer değinişlerde olduğu gibi burada da bibliyografik referansların ayrıntılı olması düşünülmemiştir. Bu referanslar konuyla ilgili daha fazla çalışma düşünenler için basit bir rehber olarak düşünülmüştür. Clement üzerine birçok çalışma bulunduğunu söylemeye gerek yoktur. Bunların çoğu yukarıda zikredilmiş olan bilimsel eserlerin bibliyografyalarında belirtilmiştir.

40. Akıl (*Intellect*) bu çerçevede kullanılmıştır. Bu çalışma boyunca da orijinal anlamı olan *intellectus* ya da *nous* ve onun yansıması olan istidlâlî akıl yahut *ratio*dan farklı olarak kullanılmıştır.
41. "Emirler dolayısıyla değil, bilgiden dolayı kalben saf olan kişi Tanrı dostudur." Clement of Alexandria, *Miscellanies Book VII*, giriş, trc. ve notlar F. J. A. Hort, Londra, 1902, s. 31.
42. "Öyleyse, 'arif kişi'nin (gnostik) yalnızca, ibadet eden kutsal ve dindar bir kişi olduğunu ve, ibadetin de hem Tanrı'yı sevmeyi ve hem de O'nun tarafından sevilmeyi kapsayacak şekilde Tanrı'ya yapılması uygun olan ibadet olduğunu ispat etmek bizim işimizdir. Arif için her tür üstünlük onun değeri nisbetinde muteberdir. Duyular dünyasında yöneticiler, ebeveynler ve yaşça büyük olanlar genel olarak itibar görmesi gerekenlerdir; öğrenim söz konusu olduğunda itibar görmesi gereken şey en kadîm felsefe ve ilk peygamberliktir; manevî dünya söz konusu olduğunda itibar görmesi gereken şeylerse, var olan şeylerin ilk meyvası ve başlangıcı ve kendisi ebedî ve başlangıçsız (ezelî) olan arifin nihaî bilgiyi kendisinden aldığına inandığı Oğul ve tüm varlıkların ilki ve en hayırlısı, dille daha fazla anlatılamayan ve fakat kendisine sessizce ve huşuyla ibadet edilen ve hayran olunan kâinatın Baba'sıdır. Rab tarafından, başlangıçta bulunanlar için anlaşılması mümkün olabilsin diye tezahür ettirilen odur. O Rabbin bilgi için seçmiş oldukları — yani havariler— tarafından idrak edildi; bunlar anlayışları deneyimli olanlardır." Library of Christian Classics, cilt II, *Alexandrian Christianity*, seçme ve trc. J. E. L. Oulton ve H. Chadwick, Londra, 1954.
43. *Stromateis* IV. 6.

değildir, böyle bir bilgiyi tebliğci bir zâttan aldığını da yazar. İskenderiye'deyken Pantaenus isimli bir üstadla karşılaşmıştır; Clement'e göre, o, beşer ruhları içinde "saf marifetin emanet edildiği" kişidir ve bunu, kendilerine bâtın bilgisinin havariler ve nihayet bizzat Mesih tarafından sözlü olarak ve gizlice nesilden nesile intikal ettirilmiş olduğu kişilerden almıştır. 'İlâhî hikmet'in bu düzenli silsilesi vasıtasıyla Clement, Tanrı ve melekler âlemi hakkındaki bilgisini, —Kitâb-ı Mukaddes'in manevî anlamının ilmidir bu— ve tam kesinliğin kazanılışının ifadesi olan marifeti almıştır. Clement, *Protrepticus* ve *Stromateis* gibi eserlerden anlaşıldığı gibi, bir manevî üstad olur. Bu eserler, Photius'un özetlemiş olduğu gibi, onun *Hypotypsis*'inin bir hülasası olduğu kadar, manevî rehberliğin risaleleridir de. Hıristiyan geleneğinin son dönem tarihi ve bu tarih içinde marifetin yeri için söz konusu edildiğinde Clement'in bir bilge olarak azizler listesine dahil edilmemesi ve kutsal bilgi naklinin uzun bir süre için devam etmemesi önemlidir. Bununla birlikte Clement, Hıristiyanlığın ilk döneminin bir diğer önemli ismi olan, hikmetle ve kutsala ulaşmada bilginin rolüyle ilgilenmiş olan Origen'i yetiştirmiştir.

Clement gibi, Origen (185-253 ya da 254) de Yunan felsefesini iyi biliyordu; bu konu üzerinde İskenderiye'de çalışmıştı.[44] Aslında, onun hocası, Plotinus'un hocası olan gizemli Ammonias Saccas'tır. Origen'in felsefe eğitimi Yunan hikmetinin bâtınî açıklamasının ve metafizik yanının evrensel ve merkezî açıklamasını temsil eden Plotinus'unkine çok benzeyen özellikler taşır. Clement için olduğu gibi Origen için de Hıristiyanlık hikmet anlamında "felsefe"ydi; Yunan felsefesi de Hıristiyanlık mesajı içerisinde tam olarak bulunmakta olan o kutsal bilginin emanetçisiydi. Bir bakıma Origen, Hıristiyanlıkla felsefe arasında ilişki söz konusu olduğunda, Clement'in öğretisini devam ettirdi; bununla birlikte, Origen riyazetin önemini daha fazla vurguladı.

Origen'e göre kutsal bilginin asıl taşıyıcısı insan ruhunu besleyen ve bilme gereksinimini karşılayan Kitâb-ı Mukaddes'tir. Ancak,

---

44. Origen'le ilgili olarak, bkz. W. R. Inge, *Origen*, Londra, 1946; M. Harl, *Origene et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris, 1958; H. de Lubac, *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950; R. A. Greer (ed.), *Origen*, New York, 1979; J. Oulton ve H. Chadwick, *Alexandrian Christianity; Selected Translations ofClement and Origen*, Philadelphia, 1954; H. Urs von Balthasar, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg, 1951; ve E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 cilt, Bonn, 1966.

Kitab-ı Mukaddes yalnızca kelimelerinin sözlük anlamlarından ibaret bir metin değildir. İnsan gibi, Kitab-ı Mukaddes de beden, nefs ve ruhtan yahut lafzî, ahlâkî ve hikemî yahut ruhânî boyutlardan meydana gelmiştir.[45] Her okuyan bu metin içinde var olan iç anlamı anlayamaz; ancak, bu hikmeti idrak edemeyenler bile Allah'ın Kitabı içerisinde gizli bir mesajın varlığından haberdardır.[46] Origen kutsal bilgiyi doğrudan Kitab-ı Mukaddes'le irtibatlandırır ve bu bilginin vahyedilmiş gerçeğin iç anlamlarının keşfinde ve manevî hakikatların müşahedesiyle ilgili olarak akıllarının kullanımında ruhânî varlıkların fonksiyonu olduğuna inanır. İnsanın manevî hayatı; Mesih gibi ruhu besleyen Kitab-ı Mukaddes'in ruhânî aklını idrak etmek için ruhun gücünün tedricî gelişiminden başka birşey değildir.

Kitab-ı Mukaddes'in iç anlamını kavramayı ve bu bilgiyle aydınlanmayı mümkün kılan şey insanın kalbinde ve sahip olduğu aklın kökeninde var olan Kelime'nin mevcudiyetidir. Kelime (*Logos*) ruhların aydınlatıcısıdır;[47] entellektüel müşahedeyi mümkün kılan bu ışıktır. *İlâhî olan* şeylerde varolan Kelime insanda aklın menşeidir ve insanın kendisiyle kutsal bilgiyi aldığı vasıtadır.[48] Kelime insan aklının menşeidir ve beşerî bilginin olduğu gibi, kutsalın bilgisi de böylesi bir bilginin nihaî zemini ve hedefidir.

---

45. "Böylece, yalnızca insan olarak varlığın beden, nefs ve ruhtan meydana geldiği söylenir, Allah'ın lütfuyla insanın kurtuluşu için gönderilmiş olan Kitab-ı Mukaddes de böyledir." *First Principles*'tan, kitap 4, Greer'de zikredilmiştir, s. 182.
46. "Yahya'ya gelmiş olan vahiyleri okuyan bir kişi orada sunulmuş olan anlatılamaz sırlardaki vuzuhsuzluğun büyüklüğü karşısında nasıl şaşırmaz! Bu âyetlerin muhtevasını anlayamayacak olanların bile bu âyetlerde bazı şeylerin gizlenmiş olduğunu anlayabildikleri açıktır. Ve gerçekte, daha açık oldukları görünen havari mektupları küçük aralıklardan olduğu gibi, kendileri vasıtasıyla, ilâhî hikmetin anlamını anlayabilir olanlara doğru akacak olan büyük nurun parlaklığının görülebildiği derin fikirlerle dolu değil midir?" *a.g.e.*, s. 181.
47. Bkz. de Lubac, *a.g.e.*, Origen *First Principles* isimli eserinin büyük kısmını bilginin insan tarafından elde edilişiyle ilgili olarak Logos sorununa ayırır. "... das Christliche Leben sich für Origenes als eine fortschneitende Laüterung und darauffolgende Erkenntnis formt." H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin ve Leipzig, 1932, s. 84. Bu eserinin 49-62 sayfalarında Koch Origen'in "bilgi teorisi"nin analizini yapar.
48. "Le *logos* est présent, en l'homme, chez qui il est l'intelligence. Parce qu'il se trouve à la fois en Dieu et en l'homme, comme en deux extrémités, il peut les relier et il le fait, d'autant mieux qu'il est également entre les deux, comme un intermédiaire de connaissance. Il joue le rôle que joue la lumière pour la vision des objets: la lumière rend l'object lumineux et elle permet à l'oeil de voir, elle est lumière de l'objet et lumière du sujet, intermédiaire de vision. De la même façon, le *logos* est à la fois intelligibilité de Dieu et l'agent d'intellection de l'homme, médiateur de connaissance." Harl, *a.g.e.*, s. 94.

İncil üzerine hikmet açısından yorumlar yapanların önde gelenlerinden birisi olarak Origen Eski ve Yeni Ahit'in değişik kısımları üzerine şümullü manevî ve bâtınî yorumlar yazar; bu yazılarında Origen, aklı kutsallaşmış ve Kelime'yle aydınlanmış kişilerin idrak edebileceği kutsal bilgiyi açıklamaya çalışır. Origen'de bilginin kutsal olarak idrak edilişiyle Kitab-ı Mukaddes'in incelenişinin âhenkli bir birleşimi vardır; söz konusu birleşime Hıristiyanlığın tarihinin geç döneminde oldukça nadir olarak rastlanır. Bu, gerçek *scientia sacra* (kutsal bilim)'e dayanarak ve Kelime ya da *Logos*'la zaten aydınlanmış durumda olan aklın yardımıyla, kutsal Kitab-ı Mukaddes'in bâtınî anlamına nüfuz etmenin ilmi olarak tefsir ilminin kutsalı yitirmiş bir zihniyet tarafından kutsal kitabın kutsallığı giderilmiş formuna indirgenmesi sonucuyla birlikte olmuştur. Bundan dolayı Origen'in bakış açısı, Hıristiyan geleneğinde zevkî hikmet perspektifinin anlamı vahyedilmiş kitabın ana gerçeğiyle bağlantılı olarak anlaşıldığında, özellikle değerlidir. Origen'in yorumları, idrak edebilecekler için Kitab-ı Mukaddes'in pasajlarının bâtınî mahiyetine ve kutsal bilgiye yapılmış olan doğrudan imaları kapsar. Örneğin, daha önce zikredilmiş olan *Neşideler Neşidesi* kitabındaki "Beni onun ağzıyla öpün" âyeti (bunun Musevî bâtınîliğinde de derin bir önemi vardır) konusunda Origen şunları yazar:

> Fakat kendisi için, anlaşılması zor olan şeyi sezmeye, karışık olan şeyi çözmeye, çapraşık olan şeyin kıvrımlarını açmaya, mesellerin, muammaların ve düşüncelerinin yanısıra hikmetli söyleyişleri yorumlamaya başladığı zaman bırak. Eş tarafından yani Tanrı Kelimesi'yle öpüldüğüne inansın.[49]

Burada yine, 'ağzın öpüşü', O'nun İsmi'ni çağırmanın ve O'nun Kelimesi'ni söylemenin gücü kendisine verilmiş olan uzuv vasıtasıyla bâtınî bilginin iletilmesi olarak görülüyor.

Batı Hıristiyanlığının şekillenmesi çeşitli akidevî ve teolojik açıklamalarla insanın düşüşünü ve günahkârlığını vurgulama ve Mesih'i bilginin kaynağı ve insan zihninin aydınlatıcısı rolüyle değil de, insanı günahlarından kurtarıcı rolüyle sunan bir Mesih-bilim (Christology) tipi belirleme eğilimi içinde olmasına rağmen, kutsala ulaşma vasıtası olarak bilginin önemi tümüyle unutulmadı. Antropoloji anla-

---

49. Origen, *The Song of Songs —Commentary and Homilies*, trc. ve notlar. R. P. Lawson, Londra, 1957, s. 61.

yışı oldukça kötümser olan ve insan doğasını günaha batmış bir düşmüş varlık mahiyetiyle sınırlı gören Saint Augustine bile ilâhî aydınlanmayı idrak için Allah tarafından insana bağışlanmış olan aklın fıtrî gücünü kabul eder.[50] Saint Augustine'e göre hakikatı düşünebilmek için insanın Allah'tan gelen aydınlanmaya ihtiyacı vardır.[51] Bundan dolayı Augustine kurtuluş için imanın anahtar olduğunu vurgulamasına rağmen, çok kez dolaylı tarzlarla tasavvur edilmiş olsa da esas olarak aklın kutsal fonksiyonunu kabul eder. Geç dönem Batı Hıristiyan düşüncesini büyük bölümüyle karakterize etmiş olan bilgi ile iman arasında zıtlık olduğu düşüncesi onda bulunmaz.

Hıristiyanlıktaki zevkî hikmet perspektifi, gizemli bir şahıs olan, Areopagus meclisi üyesi Dionysius'un kişiliğinde en müessir ve derin yorumcu temsilcisini bulmuştur. Hintli metafizikçi A. K. Coomaraswamy, muhtemelen Dante'yi hariç tutarak, Dionysius'u tüm Avrupalıların en büyüğü olarak isimlendirir. Soyunu Saint Paul'e dayandıran ve çağdaş bilim adamlarınca eserlerinin beş ve altıncı yüzyıllara ait olduğu düşünülen bu bilge bir birey gibi olmaktan çok entellektüel bir işlev gibi zuhur eder. Eserleri Latince'ye önce Hilduin ve sonra da Scotus Erigena tarafından çevrilen Dionysius, Viktoryen mistik Erigena aracılığıyla yalnızca Hıristiyan zevkî hikmet geleneğini değil, Alman teosofistlerini ve Hıristiyan sanatını da etkilemiştir.[52] Dionysius'un iki eserini tahsis etmiş olduğu semavî ya da melekî mertebeyle

---

50. "İnsana akıl bağışlandığı gibi, tabiatı itibarıyla onun varlığı Tanrı tarafından aydınlatılmıştır." E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York, 1960, s. 80.
51. "Böylece, gerçeği düşünürken Tanrı bizim aklımızın yerini almaz. Onun aydınlatması yalnızca, akıllarımıza gerçeği düşünebilme imkânı kazandırmak (bu, açıkça O'nun tarafından kurulmuş doğal düzen sayesinde gerçekleşir) için gereklidir." *a.g.e.*, s. 79. Bu alıntı Augustineci bilgi kuramında bilginin kutsal karakterinin İskenderiyeli papazların 'gnostik' perspektifinde bulunandan daha dolaylı bir şekilde algılandığını gösterir.
52. Hıristiyanlığın zevkî hikmet boyutunu tanımlayan bir kişi, pratik olarak, öğretisinin ne kadar önemli olduğunu görerek kendisini yalnızca Dionysius'la sınırlandırabilir. Derinliğine tartışmaya girmeyen bu görüş açısından onun çok iyi bilinen doktrinlerinin önemini vurgulamak yeterlidir. Bu doktrinlerin gelişimi Erigena'da, Eckhart'ta, Cusa'da ve birçok başka Batılı hikmet üstadında görülebilir. Doğru olmayan bir şekilde sözde-Dionysius gibi bir isimlendirmeyle önemi azaltılmak istenen Dionysius üzerine bkz. M. de Gandillac (ed.), *Oeuvres complètes du pseudo-Denys d'Aréopagite*, Paris, 1943; R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1954; W. Voelker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseuduo-Dionysius Ar.*, Wiesbaden, 1954; ve A. M. Greeley, *Ecstasy: A Way of Knowing*, Englewood Cliffs, N. J., 1974.

kiliseye ait olan mertebeye ilişkin iki hiyerarşi, *epistêmê*nin ilmi ve kutsalın mertebeleriyle *(taxis hiera)* ilgilidir. Ona göre, insan varlığını *theosis* ya da teellühe (divinization) götüren kutsal eylem bilgide ilerleyişten ayrı olamaz. Bu bilgi netice olarak birlik içinde Mutlak Hakikat'ı 'bilmezliğe' varır; bu, birçok isme sahip olmakla birlikte İsimsiz (*anonim*)'dir. Dionysius'ta, metodu 'bilmezliğe' dayanan, gerçekteyse en yüksek anlamıyla Kutsal'dan kaynaklanan ve Kutsal'a götüren bilgi olan zevkî hikmet perspektifinin temeli bulunmaktadır. Sınırlı ve ayrımcı bilgilerin ve Merkez'i bulanıklık içinde bırakacak olan dış çevrenin yokoluşu olarak 'bilmezlik' böylesi bir Kutsal'dır.

Dionysius'un öğretisinin önemli ögelerinin ayrıntılı açıklaması; Hıristiyanlıktaki zevkî hikmet geleneğinin akibetiyle ilgili olduğundan, dokuzuncu yüzyılda onun Latince çevirmeni İskoçyalı John ya da Scotus Erigena'nın eserlerinde ortaya çıkacaktır. Erigena İrlanda'da doğmuş ve baş eseri *De divisione naturae*'yi (Yunanca ismiyle *Periphyseon*) 864-866 yılları arasında yazmıştır.[53] Albigensiyen ve Cathari çevreleriyle olan daha sonraki birlikteliği nedeniyle uzun bir süre görmezlikten gelinmiş ya da kendisinden çekinilmiş olan Hıristiyan marifetinin bu muhteşem ifadesinde kutsaldan kaynaklanan ve kutsala ulaşmanın aracı olarak bilginin fonksiyonuna merkezî bir rol biçen açık beyanlar vardır. Hıristiyan geleneğindeki hikmet boyutu açısından, sanki herhangi bir hakikatın onu o an için alçaltıcı kabul edilen bir isimle karakterize etmekle tahribi mümkünmüş gibi, Neoplatonist ya da panteist bir konuma indirgemeyi hedefleyen tüm teşebbüslere rağmen, Erigenacı açıklamalar müstesna bir öneme sahip olmaya devam etmektedir.[54]

---

53. Erigena üzerine çeşitli Avrupa dillerinde çok miktarda çalışma yapılmıştır. Örneğin, bkz. R. Roques, *Libres sentiers vers l'Erigénisme*, Roma, 1975; G. Allegro, *G. Scoto Eriugena— Antrolopogia*, Roma, 1976, özellikle: "Intelletto umano et intelletto angelico", s. 62 ve sonrası; aynı müellif, *G. Scoto Eriugena, Fede e ragione*, Roma, 1974; J. J. O'Meara ve L. Bieler (ed.), *The Mind of Erigena*, Dublin, 1973; E. Jeanneau (trc.), Jean Scot, *Homelie sur le prologue de Jean*, Paris, 1969, bu çalışma Erigena'nın neredeyse 'insanüstü' olarak ilâhîleştirdiği John'a olan bağlılığının derecesini gösterir; G. Kaldenbach, *Die Kosmologie des Johannes Scottus Erigena*, Münih, 1963; G. Bonafede, *Scoto Eriugena*, Palermo, 1969; C. Albanese, *Il Pensiero di Giovanni Eriugena*, Messina, 1929; H. Bett, *Johannes Scotus Erigena, A Study in Medieval Philosophy*, Cambridge, 1925; A. Gardner, *Studies in John The Scot*, New York, 1900; M. S. Taillandier, *Scot Erigène et la philosophie scholastique*, Strasbourg-Paris, 1843; ve T. Gregory, Giovanni Scoto Eriugèna, *Tre studi*, Floransa, 1963.

54. Örneğin bkz. W. Seul, *Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena*, Bonn 1932; ve A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Erigena*, Berlin ve Leipzig 1923. Bu eserlerin her ikisi de Erigena'nın doktrinlerini 'zararsız' Neoplatonist (Yeni Efla-

Erigena sofu bir Hıristiyan olup aynı zamanda da Hıristiyanlığın özündeki kutsal bilgiyi ya da hikmeti gören bir kişiydi. Onun için hikmet gerçek bir felsefeden başka birşey değildi. Erigena, 'gerçek dinin gerçek felsefe' olduğunu ileri sürer.[55] Hikmette felsefe ve din birleşmiştir; hikmet insan ve meleğin ortaklaşa sahip oldukları bir fazilettir.[56] Bu hikmetin kaynağı, kendisinde ilâhî Kutsal Kitabın yanısıra Mesih'in tasviri ve hikmetinin yansıtıcısı olan serbest sanatların da bulunduğu Mesih'tedir.[57]

Tahmin edilebileceği gibi, Erigenacı öğreti yalnızca vahyedilmiş gerçeğin kökeni olarak değil, kutsal bilginin kaynağı olarak da Kelime (Logos)'nin rolünü vurgular. *"Erat of in principio erat verbum"*, Erigena tarafından yalnızca "Başlangıçta kelam vardı" şeklinde yorumlanmaz; 'başlangıç', 'şimdi'den başka birşey değildir. Logos (Kelime) her zaman için var olmakla birlikte, insan Allah'tan ayrılmıştır, sonuç olarak da ilâhî bilgi insan için hemen elde edilebilir olmaktan çıkmıştır. Bu çağın insanının artık "Allah'la konuşabilmesi" ve Cennette Âdem'in ya da Altın Çağ'da insanların yapmış olduğu gibi nesneleri ilâhî formunda görmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte, Kitab-ı Mukaddes ve tabiat aracılığıyla bu ışık ulaşılabilir olarak kalmıştır. İlâhî bilginin bu iki büyük kitabının insan için şimdi bile elde edilebilir olma imkânı vardır; eğer insan özünde bulunan Tanrı Işığı'ndan yararlanabilirse ve ancak yararlanırsa.[58] Erigena, Tanrı'nın tarihteki varlığı üzerine yoğunlaşan Batı ilahiyatı tarzından daha çok, Tanrı Işığı'nın doğadaki mevcudiyetini vurgulayan tipik Yunan ilahiyatı tarzındaki gibi tabiat kitabında insan

---

tuncu) etkiye indirgeyerek oldukça akılcı yorumlar sunar. Daha sonraki çalışmalar onun Hıristiyan karakterini vurgulamışsa da onda Hıristiyanlığın zevkî hikmet boyutu için esas olan kimi şeylerin kristalleştiğini görememişlerdir.

55. "Spesso ci si è cruduti costretti a doner scegliere una posizione di fronte alla celebre riduzione, o identificazione, che Scoto compie fra 'vera religio' e 'vera philosophia'." Allegro, G. *Scoto Eriugena, Fede e ragione*, s. 63.
56. "C'est la sagesse, la sapience, qui est cette vertu commune à l'homme et à l'ange; c'est elle qui donne à l'esprit la pure contemplation, et lui fait apercevoir l'Éternel, l'Immuable." Taillandier, *a.g.e.*, s. 84.
57. "Tüm doğal (liberal) sanatlar Mesih'e sembolik tarzda anlam yüklemede birleşirler. Kitab-ı Mukaddes'in bütünlüğü bu sanatların sınırları içindedir." *Expositiones super ierarchiam caelestiam sancti Dionysii*, ed. H. J. Floss, *Patrologia Latina*'da 122, I, 140A. Erigena da aynı şekilde *nous*'un Tanrı'nın, *artes*'in de İsa'nın imajı olduğunu belirtir. Bkz. Roques, *Libres sentiers*, s. 62.
58. "Aklımız Tanrı'nın Kelimesi'nin varlığına sahip olduğunda idrak edilebilir olan gerçekleri ve Allah'ın Zâtı'nı bilir; fakat bu biliş kendi araçlarıyla değil, kendisine ilham edilen İlâhî Nur'un lütfuyladır." Jeanneau (trc.), s. 266.

mikrokozmosunun özünde bulunan kutsal bilgiyi keşfetmenin araçlarını görür.[59]

Erigena'ya göre, beşerî mükemmellik ve bu mükemmelliğin sonu ve nihaî hedefi olan kutsal bilginin elde edilmesi için olan arayış herşeyin Allah'tan olduğu düşüncesinden haberdar olmakla başlar. Bu safhadan sonra ilim (*scientia*) irfana (*sapientia*) dönüşmüş, insan ruhu da Allah tarafından aydınlatılmış olur; gerçekte Allah kendisini kendilerini aydınlatmış olduklarında bilir.[60] Bu aydınlanış insana mevcudatın özünün Allah'ın onlara dair olan bilgisi olduğunu, bir karşılıklı ilişki bulunduğunu ve nihayet bilişle oluş arasında bir özdeşlik olduğunu anlayabilme imkânını verir.[61] Akıl, bildiği şeye dönüşmüş olur; bu bilişin konusunun en yüksek formu Tanrı'ya dair olan bilgidir. Ancak, mevcut hali içerisinde insan için Uluhiyet'e ilişkin bilgi hemen ulaşılabilir değildir. Düşüşünden önce insan herşeyin bilgisine *ilâhî formu içinde* sahipti; Tanrı'da yansıyan ve Tanrı'yı yansıtan bâtınî bir tarzda. Fakat düşüşten sonra insanın bilgisi zâhirîleşmiştir. Kutsal bilgiyi yeniden kazanması için ruhun; arzî bedenin hayatî harekete, hayatî hareketin duygulara, duygunun akla, aklın ruha, ruhun bilgiye, bilginin hikmete ve nihayet saflaşmış ruhun Tanrı'ya olan doğaüstü geçişini kapsayan sekiz safhayı geçmesi gerekir.[62]

Nihaî hedef, yaratılmış olan ya da olmayan Gerçekliğin *ephesis, eros ve agape* safhalarından geçerek ulaşılan *theosis*tir. Kendi özünü keşfederek insan aklı Tanrı bilgisi olan bu hedefe ulaşabilir. Bu keşif, kozmogonik (evrenin yaratılış teorisine ilişkin) olanı tersine çeviren 'olumsuz yol'la hedefine ulaşamaz. Tanrı'nın bir bağışı *(datum)* olan

59. Bkz. Allegro, *G. Scoto Eriugena, Fede eragione*, "Il mondo come teofania", s. 285 ve sonrası. Zevkî hikmet perspektifiyle ilâhî fiilin alanı olarak tabiat çalışmaları arasındaki bu ilişki Batıdaki tüm zevkî hikmet geleneklerinde görülecektir ve bu, sonraki yüzyıllardaki tüm Batılı ekollerin, ve hatta bilgisi itibarıyla kısmen canlı kalmış olanlarının bile uyum içinde bulunduğu birkaç prensipten birisidir.

60. "Et puisque Dieu se crée dans sa manifestation, celle-ci *se crée elle-même* sous la motion divine en exprimant Dieu et elle-même. Dieu passe du Rien au Tout en suscitant les causes primordiales et l'esprit. Indivisiblement, l'esprit crée tire de cette nuit illuminatrice le déploiement qui le fait esprit, c'est-à-dire conscience du tout et de soi-même. Il y a une noophanie à l'interieur de la théophanie. Si bien qu'on peut dire à la fois que Dieu se pense dans les esprits qu'il illumine et que cette pensée est leur autoréalisation." J. Troillard, "Erigène et la théophanie créatrice", O'Meara ve Bieler (ed.), *a.g.e.*, s. 99.

61. Dionysius'un mütalaasını takiben, *Cognito earum, quae sunt, ea quae sunt, est.*

62. Bkz. Bett, *a.g.e.*, s. 86.

akıl özel inayet *(dotum)* aracılığıyla insan varoluşunun en temel hedefi olan ve aklın özü olan *theosis*'e ulaşır.[63]

Özel bir biçimde ihmal edilmiş olmasına rağmen, Erigena'nın doktrinleri Saint Victorlu Richard ve Hugo, Raymond Lull ve daha sonra Cusalı Nicholas gibi kişiler üzerinde etkili olmuştur. Ancak, iman ve akıl arasındaki ilişki üzerine olan şiddetli bir tartışma dönemi sonrasında Saint Bonaventure, Saint Thomas ve Duns Scotus'un isimleriyle birlikte bellibaşlı dinî sentezlerin kuruluşuna doğru yönelmiş olan Avrupa entellektüel hayatının arenasının merkezinde de değildi. Bu üstadlar geleneksel metafiziğin açıklanması için çok uygun olan dil ve sistemleri geliştirdiler; ve bunların hepsi de manevî hayatın hikmet boyutuna vâkıftılar; Saint Bonaventure tefekküre öncelik tanıyan bir ilahiyat anlayışı geliştirmiş; Saint Thomas teolojik ve metafizik eserlerini taçlandıran mütefekkirane bir suskunluk için kalemini bırakmıştır. Bu sentezler, özellikle de Thomas'ın tezlerini esas alanı, ifşa etmekten çok gizlemek için olan kıyasî kategorilerdeki metafizik sezgileri sınırlandırmada fazlasıyla rasyonel olma eğilimine girmişlerse de, uygun bir biçimde olan ele alış tarzları tam anlamıyla rasyonel olmaktan çok entellektüel karakterdedirler. Gerçekte, Ortaçağ Hıristiyanlığının tamamıyla hikmete ilişkin olan yanı, Hıristiyan Sophia'sını ihtiva etse de aynı zamanda onu örtmeye çalışan teolojik sentezlerden çok, belki Ortaçağ katedrallerinde ve Hıristiyan maneviyatının tezahürü olan ve kendisi edebî bir katedral olan Dante'nin *İlâhî Komedya*'sında daha doğrudan bir biçimde yansıtılmıştır. Bundan dolayı bu teolojiler, bir anlamda Hıristiyan geleneğinin hikmet boyutuna ait olsalar da, bilginin kutsal boyutunun yok edildiği ve bu unsurların Saint Thomas gibi güçlü kafa ve kalemlerce kaynaştırıldığı sentezlere rağmen felsefenin hikmetten adım adım yoksunlaştırılmış olduğu sürecin orta safhalarını (ki, önemli safhalarıdır) karakterize eder.[64]

---

63. Bkz. R. Roques, "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène", *Miscellanea A. Combes*, Roma 1967.

64. Saint Bonaventure'nin de, Saint Thomas'ın da ilahiyatçı oldukları kadar metafizikçi de olduklarına kuşku yoktur; A. K. Coomaraswamy gibi kişilerin yaptığı şekilde, yalnızca teolojik değil metafizik açıdan da incelendiğinde görülebildiği gibi. Ancak, özellikle Saint Thomas söz konusu olduğunda, bu kişilerin saf hikmet öğretilerinin az ya da çok teoloji (ilahiyat bilimi) içerisinde örtülü kalmış olduğu bir gerçektir. Büyük değere sahip olan bu teoloji, gnosisin (marifet) içinde zuhur ettiği entellektüel atmosferin meydana getirilmesinde de yardımcı olmuştur. Bu gnosis Rönesans sırasında daha az ilgi görecek ve bir dereceye kadar daha az ulaşıla-

Ortaçağın büyük ilâhiyatçıları hem inanç ve hem de bilgi adamıydılar; aklın imanla olan sentezine, bu sentez günışığını gördükten kısa bir süre sonra ortaya çıkan aklın reaksiyonundan dolayı kınanamazlar. Buna mukabil Saint Thomas'tan sonraki iki yüzyıl içinde Avrupa'yı kaplayacak olan felsefî agnostisizm, eğer Hıristiyanlığın entellektüel hayatı irfan ile meşbu olarak kalsaydı, vücuda gelemezdi; keza eğer *theosis* olarak bilginin hakikatı, rasyonalizmin saldırıları tarafından zayıflatılmış ve aşındırılmış olan itikadı korumak üzere rasyonel bilgiyi kullanma meselesine dönüşmüş olmasaydı; keza yine eğer Saint Thomas'ın çağdaşı Meister Eckhart tarafından karakterize edilen entellektüellik tipi Hıristiyan Avrupa'daki felsefe ve teolojide vukua gelen gelişmeleri ana çizgisinden olabildiğince uzak ve az yahut çok en dışta kalmamış olsaydı, sonuç bu olurdu.

Ortaçağda Hıristiyan marifetinin en güçlü ve muhteşem açıklaması Meister Eckhart'la gelir. Onun öğretisi, Batıda giderek daha iyi bilinen Doğunun büyük metafizik öğretilerine karşılık gelecek olan Batı kökenli doktrinlerin araştırılışında son birkaç on-yıllık süre esnasında Batı dünyasında büyük dikkat topladı. Alman bilgesi gide-

---

bilir olacaktır. Birçok kişi, Hıristiyanlık tarihinin ilk yüzyıllarında Batı Hıristiyan geleneğinde daha fazla ulaşılabilir olmuş olan hikmet ya da marifeti hakim Hıristiyan teolojik ortodoksluğunun dışında aramak durumunda kalmıştı. Saint Thomas açısından, iman tarafından gebe bırakılmış ve desteklenmiş istidlâlî aklın, kutsal fonksiyonuyla Akl'a göre daha önemli kabul edildiği görülmektedir. Saint Thomas kuşkusuz akıl yürütmeye karşı olmamıştır; bununla birlikte, nüfuz edici ve manevî hale getirici Akl'ı maddîleştiren ve maddîleşmiş iradeyle karşılayan Aristoculuğu benimsemiş olduğundan, Akl'ı kutsal bir olgu olarak merkezî bir rol ve fonksiyon içinde düşünmemiştir.

"Stageyra'lı (Aristo'nun lakabı) örneğinde, Akıl nüfuz edicidir; ancak iradenin eğilimi haricîleştirici (maddîleştirici) olmasıdır; bu, Yunanlıların çoğunluğunun kozmoloji anlayışıyla da uyum içindedir. Saint Thomas'ı Akl'a 'doğal' karakter atfeden dinî tezleri ve Akl'ın imanla aydınlatılmış istidlâlî akla ('doğaüstü' olmaklığın bağışlandığı tek şey) indirgenişini desteklemeye götüren şey budur; 'doğal' karakterde denilişi vahyedilmemiş oluşu ve kutsal olmayışı nedeniyledir." F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 174-175.

Saint Bonaventure ise, aydınlanmayı ve kendi terminolojisiyle, zihnin Tanrı'ya ve hatta Varlık olarak Tanrı'nın tasavvuru alanının da ötesinde İlâhî Gizlilik'e olan yolculuğunda altıncı ya da tamamlayıcı nihaî safha olan "cotuition"u vurgulayarak Augustineyen yaklaşıma yakın durur. Bkz. St. Bonaventure, *The Mind's Journey to God —Itinerarium Mentis in Deum*, trc. L. S. Cunningham, Chicago, 1975.

Her hal ve durumda, Hıristiyan zevkî hikmet öğretilerini konu edinen tam bir çalışma Saint Bonaventure'nin ilahiyat öğretisinin yanısıra Saint Thomas, Duns Scotus ve bu konuyu kısaca ele alınış olduğumuzdan dolayı isimlerini anmamış olduğumuz başkalarının ilahiyat anlayışlarını da kapsamak zorundadır. Ortaçağ ilahiyatı konusunu çabucak geçişimizin bir başka sebebi de, bu ekollerin asıl gnostik (Batılı anlamda marifet) öğretilere göre çok daha iyi biliniyor oluşudur.

rek artan sayıda otorite için Hıristiyan marifetinin mükemmel örneği haline gelmektedir.[65]

Eckhart'a göre aklın kökü ilâhî olandadır; akıl *increatus et increabilis*'dir; gerçekte Tanrı ilk ve herşeyin öncesinde *intelligere*dir ve *esse* oluşu ikinci sırada gelir. İnsan ruhu içinde Eckhart'ın *Seelenfünklein* dediği bir kıvılcım vardır.[66] Bu kıvılcım insanın kendisiyle Ulûhiyet ya da *Grund*'un bilgisine ulaşabildiği bilincin makamıdır. Ruh, duyusal olandan soyut formlara ve neticede de hem aklın kalbi (ya da kökü) olan ve hem de kendisiyle Tanrı'nın bilindiği araç olan 'kıvılcım'a götüren bilginin katlarına ulaşma imkânına sahiptir. Bu imkân aklın tabiatında vardır; bununla birlikte bu bilginin *per speculum et in lumine* olması için lutfa ihtiyaç vardır.[67] Eckhart'a göre, insanın kendisi vasıtasıyla Tanrı'yı gördüğü göz, Tanrı'nın kişiyi gördüğü gözdür. Ve bu göz, insanı kutsala doğrudan doğruya irtibatlandıran ve kutsala ulaşmada bilgiye merkezî araç olma imkânı sağlayan se-

---

65. Eckhart'ın kutsala ilişkin olarak bilgi doktrini hakkında bkz. E. Heinrich, *Verklärung und Erlösung im Vedânta, bei Meister Eckhart und bei Schelling*, Münih, 1961, özellikle "Von der Verklärung und von der Einung mit der Gottheit," s. 80 ve sonrası; J. Kopper, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Saarbrücken, 1955, özellikle s. 73-121; H. Schlötermann, "Logos und Ratio, Die platonische Kontinuität in der deutschen Philosophie des Meister Eckhart", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1949): 219-39; O. Spann, "Meister Eckharts mystische erkenntnislehre", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1949): 339-55; G. Stephenson, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn, 1954, özellikle s. 73-96; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960; J. M. Clark, *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of His Works*, New York, 1957; E. Soudek, *Meister Eckhart*, Stuttgart, 1973; C. Clark, *The Great Human Mystics*, Oxford, 1949; V. Brandstätter ve E. Sulek, *Meister Eckharts mystische Philosophie*, Graz, 1974; F. Brunner, *Maître Eckhart, introduction, suivi de textes traduits pour la premier fois du latin en français*, Paris, 1969, bu kitap daha sonra söz konusu edecek olduğumuz geleneksel metafizik ya da *scientia sacra* açısından Meister Eckhart üzerine nadir rastlanılan düşünceler ihtiva etmektedir.
Kelley'inki gibi yakın zamanlarda yapılmış çalışmalardan ve birçok yeni çevirisinin yanısıra çok iyi tanınan F. Pfeiffer tarafından yapılmış olan gibi eski çevirilerin yeni baskıları ve kendisini ve Doğu hikmetinin bazı üstadlarını konu edinen birçok karşılaştırmalı çalışmadan Eckhart'a karşı doğmuş olan ilginin boyutu tahmin olunabilir. C. F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven, 1977; R. Shurmann, *Meister Eckhart: Mystic & Philosopher*, Bloomington, Indiana, 1978; M. C. Walshe, *Meister Eckhart: Sermons and Treatises*, Londra, 1980. Böylesi eşi bulunmaz bir eser A. K. Coomaraswamy'nin *The Transformation of Nature in Art*'ıdır. Eser Meister Eckhart'ın sanatının metafiziğine ve Hinduizmden doğmuş olan geleneksel doktrinlere ilişkin açıklamalar ihtiva etmektedir.
66. Saint Thomas bu terimi *(scintilla animae)* Latince'de Eckhart'tan önce kullanmış, ancak bu kavram Eckhart'ta, özellikle epistemoloji söz konusu olduğunda daha merkezî bir rol oynamıştır.
67. Bkz. V. Lossky, s. 180. Burada, birçok Eckhartçı tezin ustaca açıklanışı görülebilir.

mavî akıl ya da zekadan başka birşey değildir. Batı Hıristiyanlığında aklın ve bilmenin Meister Eckhart'ın ortaya koymuş olduğundan daha açık bir açıklaması yoktur. 'Fünklein' (kıvılcım)'ın ruhunun merkezindeki işleviyle Meister Eckhart Doğuda da, Batıda da geleneksel bilginin merkezinde yer alan *scientia sacra*nın en dikkate değer açıklamalarından birisini ortaya koyabilmiştir.

Rönesans insanın ve bilginin radikal bir biçimde laikleşmesi sürecini başlatmış olmakla birlikte bu dönemi karakterize eden hümanizmle sonuçlanır; maamafih, zevkî hikmet perspektifinin belli ölçüde bir yeniden teyidi de söz konusuydu. Bu, Batıda geleneksel dünya görüşünün hızla kayboluşuna kozmik bir tepkiydi adeta. Gemistus Plethon'un ve özellikle de Marsiglio Ficino'nun gayretleriyle Yunan-İskenderiye hikmetinin Pisagoryen, Platonik, Neoplatonik ve Hermetik formlarda yeni bir değerlendirmesi gelişti; maamafih bu değerlendirmenin çoğu Batıdaki hâkim geleneğin (Hıristiyanlık) çerçevesi dışında yer almıştır. Ayrıca marifetin özellikle Hıristiyan formları olan Hıristiyan Hermetisizmi, Francesco Patrizzi gibilerinin *Cognitio matutina* olarak isimlendirdiği aydınlanma doktrinleri ve kuşkusuz hikemî tabiatlı olan Hıristiyan Kabbalası da vardı. Rönesans, Hıristiyan zevkî hikmet doktrinlerinin en önde gelen üstadlarından birinin, yani Cusalı Nicholas'ın da yaşamış olduğu dönemdir. Nicholas geleneksel metafiziği, esas itibarıyla gnostik perspektife dayanarak, dikkate değer bir derinlikle açıklar. Bununla birlikte, bir diğer tür cehalet olan hümanizm Avrupa'ya egemen olmak üzereyken bu açıklamalarda "bilmezlik" doktrini başlangıçtan itibaren vurgulanmıştır.[68]

Kozmolojist, fizikçi ve matematikçi olduğu kadar metafizikçi ve dinbilimci de olan Cusalı Nicholas (1401-1464) metafiziği açıklayabilme durumuna gelmeden önce son dönem Ortaçağ ilahiyatının uğraştığı aşırı sınırlayıcı ve rasyonel olan kategorileri çözmek ve 'açmak' gereğini duyar.[69] Şüphe ve nihilizm çukurlarına düşmeden

---

68. Cusa'ya olan ilginin canlanmasında en etkin kişilerden biri olan E. Cassirer, Cusa'nın Skolastik ve hümanist ekollerin yanısıra üçüncü bir yol ya da ekol meydana getirmeyi denediğine inanmıştır. Bu ekoller Rönesans süresince birbirleriyle mücadele etmişlerdi. Bkz. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.
69. Cusa'yla ilgili olarak bkz. E. Van Steenberghe, *Le Cardinal Nicholas de Cues*, Paris, 1920; H. Bett, *Nicholas of Cusa*, Londra, 1932, özellikle 5. bölüm, burada Cusa'nın bilgi teorisi bir derece akılcı bir şekilde ele alınmıştır; P. de Gandillac, *La Philosop-*

kendinden önce ortaya çıkmış olan nominalizmi de dikkate almak zorunda kalır. Nominalizm, ilk dönem Ortaçağ felsefesinin dayanmış olduğu kesinliğin temelini tahrip eden başlıca faktör olmakla birlikte,[70] en son araştırmalar onun teoloji olarak ilâhî yakınlığı arayan olumlu özelliğini göstermeye çalışmışlardır.[71] Bundan dolayı olmalı, Cusa'nın, gerçekten gnostik ve metafizik düzeyde olan bilgiyi açıklayabilmek için Dionysius ve 'Victorine' ekolü mensupları gibi ilk pre-skolastik Hıristiyan üstadların izinde teoloji vasıtasıyla ya da bir başka surette, rasyonalizmin birçok şeklinin hücumuna uğrayan Tanrı fikri üzerine konulan kavramsal sınırlamaları kaldırması gerekiyordu. Bundan dolayı, Cusa şunu vurgulamıştır: "En yüksek seviyeli hikmet, ulaşılmaz olana nasıl ulaşılabileceğinin yahut ulaşmazcasına nasıl erişilebildiğinin bilgisini ihtiva eder kendinde."[72] Şu satırlarıyla Cusa bilmezlik olarak bilgiyle neyi kastettiğini Hazret-i Süleyman'ın "Hikmetin ve anlayışın mahalli tüm canlıların gözlerinden gizlenmiştir" sözünü yorumlayarak açıklar:

> ... güneşe bakmaya çalışan baykuşlarla karşılaştırılabiliriz; ancak, içimizde bilgi için doğal isteğimiz maksatsız değildir ve yakın hedefi kendi bilmezliğimizdir. En coşkulu bilgi araştırıcısı için bile başka hiçbir şey onun özellikle kendi bilmezliği içinde en bilgili oluşundan daha yararlı olamaz. Ve, kişi için kendi bilmezliğine vâkıf olmak ilminin artışı için daha iyi olacaktır.[73]

Bu *docta ignorantia* böylesi bir kutsal bilginin yerini almak isteyen bilginin parçalı şekline doğru yönlendirilir. *Docta ignorantia* mantığı *coincidentia oppositorum*'u bilebilir olan akla uygulamaz. Cusa bilme kudretini *ars coincidentiarum*la özdeşleştirerek onu *ars con-*

---

hie de Nicholas de Cues, Paris, 1941; A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero de Nicolo Cusano*, Bresca, 1973; N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, Munster, 1975; A. Bruntrup, *Konnen und Sein*, Münih, 1973; G. Schneider, *Gott-das Nichtandere, Untersuchunger zum metaphysichen Grunde bei Nickolaus von Kues*, Munster 1970; K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Münih, 1969; N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nickolaus von Kues*, Munster, 1967; ve A. Lubke, *Nikolaus von Kues, Kirchenfurst zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Münih, 1968.

70. Bkz. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1937.
71. Örneğin bkz. H. Oberman, "The Theology of Nominalism," *Harvard Theological Review* 53 (1960): 47-79.
72. J. P. Dolan (ed.), *Unity and Reform— Selected Writings of Nicholas of Cusa*, Chicago 1962, s. 105.
73. *a.g.e.*, s. 8-9.

*jecturarum*la özdeşleştirdiği ve varsayımdan öte birşey olarak görmediği izafî ve desakralize edilmiş bilgiden titizlikle ayırır.[74] İnsanın bilgi olarak görünen bilmezliği ve Cusa'nın eğitimli bilgisizliği insanın düşüşüyle ortaya çıkanı iyileştirmeyi öngörür. Kendisinden önceki bilgeler gibi Cusa da insan için ulaşılabilir olan ve İlâhî Kelime'yle özdeşleştirilen İlâhî Hikmet'e inanır. Bununla birlikte, bu bilgi yaşamadan ve tatmadan elde edilemez. Deyimin etimolojik anlamına göre bu *sapientia*dır (Latince zevk yani tatmak anlamına gelen *sapere*den).[75] Kuşkusuz Cusaniyen bilmezlik agnostisizme, nihilizme yahut da kutsal bilginin inkârına götürmez. Aksine, o, aşırı rasyonalistik kategorilerin karartmış olduğu alan üzerinde parıldamak üzere marifet ışınlarına yol açışın aracıdır. Bundan dolayı, 'bilmezlik' sürecinin önemini vurgular ve sözde pozitif olan bilgimizin bilmezlik olduğunu ortaya koyarken hikmetin gerçekliğini ve merkezîliğini teyid eder.[76] 'Bilmezlik' ya da 'cehalet' üzerine kurulu ekolün bir bakıma tacı olan Cusalı Nicholas'ın öğretisi şüphe yok ki Hıristiyan geleneğinde zevkî hikmet boyutunun önde gelen bir görünüşünü temsil eder.[77]

Modern döneme açılacak olan Cusa'nın yaşamış olduğu dönemi izleyen yüzyıla damgasını vuran olay uygun bir deyimle söylenecek olursa; Protestanlığın Ortaçağ Skolastik sentezlerine ve Katoliklikle yardımlaşma içindeki mistisizm türlerine karşı çıkışıyla yükselişidir. Kuşkusuz, Protestanlığın bu sonraki yükselişiyle bilginin laikleşme-

---

74. Bu konu Gandillac tarafından yukarıda 69 nolu dipnotta sözü edilen eserinde ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

75. "Hiç tatmamış olduğumuz birşeyin tadının bilgisi onu tadıncaya kadar oldukça anlamsızdır; aynı şekilde, hikmetin tadı söylentilerle hissedilemez; kişinin ona kendi iç duyusuyla dokunması gerekir, ancak ondan sonradır ki işittiklerinin değil, kendi deneyimiyle kendisinde tattıklarının tanığı olur." *De sapientia*, Dolan'da iktibas edilmiştir, (eser daha önce zikredildi), s. 111-112.

76. "Hikmet, hikmet ve hakikatten başka birşeyi sevemediğinden dolayı ruhumuzun ebediyen yaşadığı hayatın sonsuz ve kusursuz besinidir. Her akıl varlığı arar ve onun varlığı canlıdır; onun hayatı anlaşılmalı; onun anlayışı hikmet ve gerçekle gelişmelidir. Bundan dolayı, açık hikmeti tatmamış olan anlayış karanlıktaki bir göz gibidir. Bu bir gözdür, ancak göremez; çünkü aydınlıkta değildir. Ve, görmenin ihtiva ettiği, kendisi için olduğu latif hayattan mahrum olduğundan acı ve işkence içindedir ve bu, hayattan çok ölümdür. Böyle olduğundan, ebedî hikmet besininden bir başka şeye yönelen akıl da kendisini hayat dışında, cehaletin karanlığıyla bağlı ve canlı olmaktan çok ölü bulacaktır. Bu sonu olmayan bir işkencedir, akla sahiptir ve asla anlayacak değildir. Onun için, yalnızca kendisiyle olan her aklın anlayabildiği ebedî hikmet vardır." Dolan, (eser daha önce zikredildi), s. 108-9.

77. Bkz. A. Conrad, "La docte ignorance cusaine," *Études Traditionnelles* 78/458 (Oct.-Dec. 1977): s. 164-71.

si süreci birbiriyle bağlantısız değildir; bununla birlikte, en azından Luther'in öğretisinin, Hıristiyanlığın zevkî hikmet boyutuyla yakından ilgili olan özelliklerinin olduğu da kesindir. Katolikliğin sevgiyi vurgulamış oluşu gibi, Luther'in de imanın herşeyin üstünde oluşunu vurguladığını söylemeye gerek yoktur. Fakat aynı şekilde Hıristiyan sevgisi hem sevginin ve hem de bilginin hedefi olan tevhid dolayısıyla bilgiyle ilişkilidir —en azından ilişkili olabilir; bilginin olmadığı yerde ise kişinin herhangi birşeye inanabileceği, inancın amacının önemli olmayacağı ve bilginin olmadığı yerde inancın olmayacağı gerçeği dolayısıyla, inanç bilgiyle ilişkilidir.

Her hâlükârda; Katolik teolojisini olumsuzlayışı ve iman üzerinde duruşuyla Lutherci maneviyat ve Ortaçağ bilgelerinin yorumladığı şekliyle Hıristiyan hikmet geleneği esas itibarıyla hikmete açık karakterde bir mistisizme imkân tanır.[78] Birçok Lutheryen Hermesçinin ve Gül-Haç Tarikatı müntesibinin olduğu bilinmektedir. Luther'in kendisinin kollarındaki örtüde haç ve gül vardı. Luther'le başlayan Muhafazakâr Protestan hareketi Sebastian Franck, Paracelsus, V. Weigel, Jacob Boehme, G. Arnold, G. Gichtel, F. C. Oetinger gibi kişileri ve daha başka birçok teosofist, mistik ve manevî simyacıyı içine alır ve imanla bilgi arasında kaynaşmanın olduğu 'İbrahimî kalitede' bir hava meydana getirir. Batıda zevkî hikmet geleneğinin varlığı söz konusu oldukça geleneksel anlamı kutsal bilgiden başka birşey olmayan teosofinin varlığının tüm fenomeni Lutherciliğin gözünde büyük bir öneme sahiptir.[79] Lutherci hareketle ilişkisi olan bazı müzik tarzları bile zevkî hikmet perspektifiyle uyum içerisinde olan bir tefekkür kalitesine sahiptir.[80] Bundan dolayı, Rönesans dö-

78. Bkz. F. Schuon, "Le problème de l'evangélisme", yazarın *Christianisme/Islam* isimli eseri, bölüm 3.
79. Bu teosofinin (ilâhî hikmet anlayışı) son dört yüzyıl boyunca ve neredeyse münhasıran Luthercilerin bulunduğu ya da Lutherciliğin etkilediği bölgelerde canlı kalmış olduğunu görmek ilginçtir. Alman Lutheryen mistiği Tersteegen, Hıristiyan mistiklerle teosofistler arasında açıkça bir ayrım yapar; ona göre, tüm teosofistler mistik olabilir, ancak tüm mistikler "ruhları ilâhî rehberlik altında Ulûhiyetin derinliklerini keşfetmiş olan ve kaybolmayan bir müşahede sayesinde hayret uyandıran şeyler bilmiş olan" teosofist olamazlar. Schuon tarafından (a.g.e.) Tersteegen'in *Kurzer bericht von der Mystik* isimli eserinden alıntılanmıştır.
80. J. S. Bach'ın eseri, diğer sanat formlarının kutsallıktan mahrum bulunduğu bir çağda, kendisinde Avrupalı ruhunun kutsala olan derin özlemlerinin barınak bulduğu bu tip bir müzik türüdür. Hatta, Bach'ın *Coffee Cantata*'sı birçok Mezmurun modern tarzda müzik parçaları haline getirilmiş şeklinden daha dinî karakterdedir. *B Minor Mass* gibi bir eser, onu hikemî perspektife yakın ve uyumlu kılacak şekilde kuvvetli bir takva ve kutsallık duygusu ile yüklenmiş bir başeser yapısına

nemi sırasında Hıristiyan kilisesindeki parçalanma Batı dünyasının laikleşmesinde çok önemli bir rol oynamışsa da, kutsal bilgi ve kutsalın bilgisine dayalı olan bir maneviyat, Lutherci gelenek içinde bile başka herşey pahasına iman üzerindeki tüm vurgularıyla var olmaya devam etti.

Çocukken İlâhî Sophia tarafından sevildiğini söyleyen Jacob Boehme'yle (1575–1624) birlikte Hıristiyan geleneğinin zevkî hikmet boyutu tarihinin zirvelerinden birine ulaşır.[81] Boehme, ölümünden hemen önce 1623 yılında *Mysterium Magnum* isimli eserinde, üzerine bir tefsir yazmış olduğu Kitab-ı Mukaddes'in coşkulu bir okuyucusuydu. Ayrıca kendisini İlâhî Sophia tarafından tenvir edilmiş ve bu bâtınî aydınlanma *(innere Erleuchtungen)* ile kutsal metnin iç anlamına nüfuz edebilir olarak düşünüyordu. Tüm yazdıkları ve söyledikleri hem Kitab-ı Mukaddes'ten ve hem de iç aydınlanmadan ya da vahyin objektif ya da subjektif üslûbundan almış olduğu *sapientia* (zevkî hikmet)'nın görüş açısındandır.

Boehme insanı, Hıristiyan teolojisi eserlerinin çoğunda tasvir edildiği gibi yalnızca düşmüş bir varlık olarak görmez; ona göre insan, kendisinde düşüşten etkilenmemiş olan ve Ezelî ve Ebedî İlâhî Kaynaklı olduğundan dolayı Sonsuz, Ebedî ve Ezelî olana iştiyak duyan unsurlar bulunan yaratıktır da.[82] Bu onun *Tempratur* diye isim-

---

sahiptir. Bach'ın emsalsiz üstad olduğu müziksel polifoninin metafiziği ve kontrpuan konusunda bkz. M. Pallis, 'Metaphysics of Musical Harmony', yazarın *A Buddhist Spectrum* isimli eserinde, Londra, 1980, s. 121 ve sonrası.

81. "Pour Böhme, la Sagesse est une Vierge éternelle, symbole de Dieu, reflet du Ternaire, image dans laquelle ou par laquelle le Seigneur s'exprime en dévoilant la richesse infinie de la virtualité. Dans le mirroir de la Sagesse la volonté divine trace le plan, la figure de son action créatrice. Elle 'imagine' dans ce mirroir, acte qui représente l'acte magique par excellence. Ainsi s'accomplit le mystère d'exprimer, de traduire, dans des images finies la pensée infinie de Dieu." A. Faivre, *L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris, 1973, s. 38.
Boehme üzerine bkz. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929; E. Benz, "Über die Leiblichkeit des Geistigen zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Böhme," S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Paris-Tahran, 1977, s. 451-520; Benz, *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, Stuttgart, 1937; *Revue Hermès*, (ed. J. Masui) 3 (1964-5); bu sayıda Boehme üzerine makaleler bulunmaktadır; R. M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*, Londra, 1914, bölüm: 9-11; H. T. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching*, trc. T. Rhys Evans, Londra, 1885; H. Tesch, *Vom Dreifachen Leben*, Bietigheim/Württ., 1971; G. Vehr, *Jacob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1971; V. Weiss, *Die Gnosis Jacob Böhmes*, Zürih, 1955; V. Hans Grunsky, *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1956; H. H. Brinton, *The Mystic Will*, New York, 1930; ve A. J. Penny, *Studies in Jacob Böhme*, Londra, 1912.

82. Bu konuyu Boehme *De signatura rerum* adlı eserinin özellikle 14. bölümünde ele alır.

lendirdiği saf oluş ve masumiyet halidir. Bunun gibi, yaratılışın hâlâ Şeytan'da kişileşmiş olan kötünün gücünden etkilenmemiş olan saf ve cennete ait kalmış olan bir yanı vardır; yaratılışa ait bu özelliği Boehme 'kutsal ya da cennete ait unsur' *(heiliges* ya da *paradiesische Elemente)* diye isimlendirir. Fakat bu unsur, hikmeti ve Ebedî olanı kendiliğinden ve doğal olarak arayan, kendi cennete ait ve kadîm tabiatından haberdar olan insanlar dışındaki kişiler için ulaşılabilir değildir. Ebedî ve Ezelî için olan bu araştırma mükemmel Tanrı bilgisinin, yalnızca Zât'ına ait olanın değil, doğaya ve insan ruhuna ait olanın da elde edilebilmesinin olabilirliğiyle ilintilidir.[83] İnsanın gerçekte bu dünyadaki görevi, kendisi yardımıyla toplamı evreni kuşatan çeşitli "imzaları" çözebilecek olduğu bu bilgiyi edinmektir.[84]

Cennetteyken insan, cennetin dili olan ve herşeyin esas bilgisi olan 'doğal dil'e sahipti. İnsan dilinin de, bilginin de kökü kutsal ya da yaratılışın temel bilgisine özdeşti. Fakat düşüşün sonucunda insan bu dilin bilgisini kaybetmiştir; en azından, varlığının düşüşün sonuçlarıyla özdeş olan kısmında. Bununla birlikte, kutsal olan bu kadîm bilgi insanın varlığının derinliğinde saklı kalmıştır; ve varlığının bu yanıyla insan hâlâ cennete ait masumiyet durumu içerisindedir.[85]

Bu dil doktrini, Boehme'nin kutsalın bilgisinin edinilme aracı olarak akla yüklediği rol ve fonksiyonla yakından ilgilidir; yalnızca insanın bâtınî aydınlanmaya kavuşmasıyla işlevsel olan bir zeka. Boehme "Tanrı'nın Evreni'nin doluluğu" olarak hikmet ya da Sophia'nın büyük önemini[86] ve zevkî hikmet perspektifinin egemenli-

---

83. A. Koyre'ye göre Ebedî ve Ezelî için olan arzu şudur: "aussi le gage de la possibilité d'atteindre 'a une connaissance parfaite de Dieu, et de le connaitre à la fois dans la nature par laquelle il s'exprime et dans l'âme ou il habite, virtuellement au moins." Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, s. 454.
84. Bu Boehme'nin özellikle Baaderci bir yorumudur, ancak onun eserlerinde bu zımnen anlaşılır.
85. Boehme bu konuyu *Mysterium Magnum* isimli eserinde bölüm XXXV, s. 60'ta ele alır. Kutsal karakterdeki 'doğal dil' düşüncesi dönemin diğer hikmete ilişkin eserlerinde de bulunabilir, örneğin; *Confessio Fraternitatis der Hochlöblichen Bruderschaft von Rosenkreutz*. Bkz. Koyré, anılan eser, s. 457.
86. "Tanrı kendi Zât'ını kutsal hazla tanıyıp görünce yalnızca kendi Zât'ını değil, Kendisi'nin tüm muhtevasını —Evren'inin kemâlini— akletti. İdeler âleminin en iyi düşüncesi olan ve Baba'dan çokluk istikametinde akan bu tanlık Oğul tarafından aklî birlik içine toplanır ve Ruh tarafından, Tanrı'dan ayrılamamakla beraber O'ndan farklı olarak fikirler dünyası için şekillendirilir. Burada sahip olduğumuz şey Boehme'nin hikmet dediği şeydir." H. L. Martensen, *Jacob Boehme*, trc. T. Rhys Evans, yeni baskı ve notlar S. Hobhouse, Londra, 1949, s. 106.

ğindeki, evrendeki İlâhî Varlığa ulaşma aracı olan göz kamaştırıcı şaşaanın ontolojik gerçekliğini yeniden vurgular.

Rönesans döneminin sonunda ve onyedinci yüzyıl rasyonalizmi karşısında Hıristiyan geleneği ağacının dallarından bir başkası Avrupa kıtasının bir başka tarafında, İngiltere'de gelişmekteydi. Bu ülkede, Coleridge'in Plotinistler olarak adlandırdığı sözde Cambridge Platonistleri ekolü ortaya çıkar. Bunlar arasında Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth, Henry More ve John Smith gibi, özellikle 'hayal âlemi' *(mundus imaginalis)*[87] bilgisiyle ilgili olduğunda geleneksel hikmetin önemli unsurlarını açıklayan kişiler vardır (ki, More bu 'hayal âlemi'ni *spissitudo spiritualis* olarak isimlendirir). Kutsal bilgi söz konusu olduğunda bu ekol duygulara yakın —fakat yaygın anlamıyla duygusal değil— bir bilginin imkânını vurgulayışı dolayısıyla, onyedinci yüzyılda bilginin laikleşmesi ve İngiltere'de etkin olmaya başlayan deneycilik açısından çok önemli olan Kartezyen kökenli epistemolojik dualizmi reddedişiyle de önemlidir. John Smith, aslında "ruhânî duyarlık"tan söz etmektedir; bununla kastettiği şey dönemin felsefesinin yalnızca duyusal ve zahirî bilgiyle alâkalı "somut"un bilgisine karşı öngördüğü "soyut" bilgiye mukabil, kutsalın somut bilgisiydi.[88] Smith, geleneksel kutsal bilgi doktrinini de yeniden ortaya

---

87. Cambridge Eflatuncuları üzerine bkz. J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 cilt, Londra ve Edinburgh, 1872; E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londra, 1925; F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, Londra, 1926; E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, trc. J. P. Pettegrove, Edinburg, 1953; C. E. Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, Cambridge, 1953; S. Hutin, *Henry More, Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildensheim, 1966, burada onun ekolü yalnızca felsefî ve akılcı bir görüş açısıyla olmaktan çok hikemî bir perspektifle ele alınır; ve J. A. Passmore, *Ralph Cudworth*, Cambridge, 1951; bu eserde önceki çalışmalara ilişkin ayrıntılı bir bibliyografya bulunmaktadır.
Sadreddin Şirazî'yle karşılaştırmalı olarak Henry More'un *spissitudo spiritualis* konusuyla ilgili olarak bkz. H. Corbin, *En Islam iranien*, cilt 4, s. 158. Ayrıca bkz. Corbin'in 'prélude à la deuxième édition', *Corps Spirituel et terre céleste —de l'iran mazdéen à l'iran shî'ite*, Paris, 1979.

88. "*Ulûhiyeti* tanımlasaydım onu *İlâhî bilim* olmaktan çok *İlâhî hayat* diye isimlendirirdim; o herhangi bir *Şifahî tanımla* olmaktan çok *Manevî duyarlılıkla* anlaşılacak olan birşeydir." John Smith, "A Praefatory Discourse concerning the True Way or Method of Attaining to Divine Knowledge", E. T. Campagnac, *The Cambridge Platonists* içinde, Oxford 1961, s. 80.
İlâhî Bilgi'nin önceliği üzerinde ısrar etmekle birlikte John Smith'in Kartezyen mekanikçiliği —'bilim'i 'hikmet'ten ayırt ederek— kabul ettiğini ve bu esas konu üzerinde Cambridge Eflatuncuları arasında var olan farklılıkları ve onun yanısıra bu ekolün sahip olduğu ve açıkladığı geleneksel bilginin tam olmayışını da göstererek Cudworth ve More'a karşı çıktığını görmek ilginçtir. Cambridge Eflatuncu-

koyar; bu bilgiye zihinle değil, saflaştığında kalp ile, sufilerin "açılmış" olarak isimlendirdiği "kalp gözüyle" ulaşılabilir.[89] John Smith'e göre, kalbin saflaştırılması yoluyla, Plotinus'un deyişi iktibas edilirse: "Tefekkür ehli kişi kendi merkezini ilâhî varlığın merkezi üzerine çakıştırır."[90] Cambridge Platonizm ekolü kuzey Avrupa ikliminde hikmetin belli yanlarının değerli bir yeniden ifadesini temsil eder. Bu görüş dinî çevrelerde, daha özel olarak da, neredeyse tümüyle, kutsallaştırılan akıl yürütme fonksiyonunun bir anlama sahip olmadığı deneyselciliğe döndüğü İngiltere'de Calvin'le ilişkili bir tür iradecilikten etkilenir. Şunu hatırlamakta fayda var; daha sonra ortaya çıkan felsefî ve teolojik olgulara rağmen bu ekolün etkisi geleneksel doktrinlerin diğer formlarınınki gibi İngiltere'de belli bir düzeyde devam etmiştir; maamafih bu etki esas olarak felsefî ve bugün entellektüel diye isimlendirdiğimiz alanlarda söz konusudur.

Boehme'nin etkisi Fransız ve Alman teosofist ve bâtınîleriyle Rus mütefekkirlerini de kapsayacak kadar geniş ve büyük olmakla birlikte, sanatsal açıdan en güçlü ifadesini Hıristiyan marifetinin ilahilerinde mevcut olan ve kendisinin derin biçimde etkilediği saf zevkî hikmet öğretisinde bulur ve bu etki, Angelus Silesius'un (1624-1677) *Cherubic Wanderer (Der Cherubische Wandersmann)* isimli eserinde görülür. Bu eser Alman edebiyatının en dikkate değer eserlerlerindendir.[91] Gerek şekil ve gerekse muhtevasıyla sufi şiirine çok yakın olan bu antolojide bilgi vasıtasıyla Tanrı'ya dönüş ana temayı teşkil eder. Seyyahın yolu bilgi yolundan başka birşey değildir.[92] Bu yol İs-

---

ları arasındaki farklılıklar ve özellikle, hepsi tarafından okunmuş olan Descartes üzerine bkz. J. E. Saveson, "Differing Reactions to Descartes Among the Cambridge Platonists", *Journal of the History of Ideas* 21/4 (Oct.-Dec. 1960): s. 560-67.

89. "Ulûhiyet gerçekte Ebedî/Ezelî nurdan dışa doğru olan bir akıştır; güneş ışınları gibi, yalnızca aydınlatmaz, ısıtır ve canlandırır da; bundan dolayı Kurtarıcı'mız *Beatitudes*'inde kalbin Saflığı ile Takdis-edici şuhudu irtibatlandırır." Campagnac, (eser daha önce zikredildi), s. 80.

90. Campagnac, s. 96.

91. Angelus Silesius (Johannes Scheffler) üzerine bkz. J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative, 2e part: Angelus Silesius*, Paris, 1951; E. Suzini, *Le Pélerin Chérubique*, 2 cilt, Paris, 1964; G. Ellinger, *Angelus Silesius. Ein Lebensbild*, Münih, 1927; H. Plard, *La Mystique d'Angelus Silesius*, Paris, 1943; Von Willibald Köhler, *Angelus Silesius (Johannes Scheffler)*, Münih, 1929; J. Trautmann, *Von wesentlichem Leben: Eine Auswahl aus dem Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius*, Hamburg, 1946; J. L. Sammons, *Angelus Silesius*, New York, 1967; ve G. Rossmann, *Das königliche Leben: Besinnung auf Angelus Silesius*, Zürih, 1956.

92. "Il s'agit, dans son livre, d'un retour à Dieu, et d'abord par la connaissance. C'est le sens du titre, devenu le sien à partir de la seconde édition (1675); *Der Cherubisc-*

lâm'da *marifet,* Hinduizmde ise *jnâna*dır ve bu yolu konu edinen Arapça, Farsça ya da Sanskritçe'deki eserler arasında büyük bir uyum vardır.[93]

Silesius'a göre insan Tanrı'nın Zât'ını yansıtan aynadır; O'nun diğer 'zât'ını yansıtan ayna.

Ben Tanrı'nın öbür yüzüyüm. O bende bulunur.
Ezelden beri bende temsil olunur.[94]

Bu fonksiyonu insan hikmetten başka birşey olmayan kutsal bilgi vasıtasıyla ifa eder.

Ezelî hikmetin inşa ettiği;
Ben o saray olacağım
Ben hikmet içinde mukîm
Ve hikmet benim içimde.[95]

Bu bilgiye ulaşmak için kişi tüm arızî olan şeyleri bir kenara itmeli ve merkezine, saf bilinç ve bilgi olan özüne dönmelidir; bu ebedî öz tüm değişme ve oluşları yaşatandır.

---

he Wandermann, où sont réunies l'idée d'une marche vers Dieu, et la connaissance, ou plus exactement, la sagesse comme principe de cette marche." H. Plard, *La Mystique d'Angelus Silesius,* Paris, 1943.

93. Silesius'un şu dizeleri Celaleddin Rûmî'nin aşağıdaki dizelerine ne kadar da yakındır:

Ölmeden önce öl şimdi; ki ölmeyebilirsin
Öleceğinde, yoksa ebediyen ölürsün.

روبمیر ای خواجه قبل از مردنت   تا نباشد زحمت جان دادنت
آنچنان مرگی که در نوری روی   نی چنان مرگی که در گوری روی

Ey insan öl ölmeden önce
Böylece ölüm geldiğinde acı duymayacaksın
Öyle bir ölüm ki nura girer gibi
Girdiğin kabre ölüm yoktur.

Silesius ve sufî şairlerin bu ve başka şaşırtıcı benzerlikteki söyleyişleri tarihî alıntılara değil ortaklıkları olan orijinal örneklere işaret ederler. Bunlar, İbrahimî dinlerin mensuplarına ait benzer maneviyat tiplerini gösterir.

94. J. Bilger, Alexandrines, *Cherubischer Wandermann of Angelus Silesius (1657)*'dan çevrilmiştir, North Montpelier, N. Y., 1944, s. 33.

95. A. Silesius, *The Cherubic Wanderer,* seçmeler, trc. W. Trask, New York, 1953, s. 27.

İnsan özü olmalı âlemin
Bu dünya yok olduğunda çünkü
Tüm arazlar mazide kalır
Öz yaşamaya devam eder.[96]

Ayrıca 'kalp gözü'nün açılması anlamına da gelen bu merkeze ulaşmak ve Tanrı'nın müşahedesi ölüm sonrasına da tehir edilmemeli. Manevî ölümle saadet verici olan müşahede burada şimdi elde edilmeli; bu manevî ölüm arifi bu dünyada bile 'yürüyen ölü' yapar. Saadet verici bu müşahede şimdi Sonsuz'a açılan ebedî ve ezelî olana aittir.

"İyi zamanda göreceğiz
Tanrı'yı ve ışığını" dersiniz.
Budalalar! Hiçbir zaman görmeyeceksiniz
Bugün göremediğinizi![97]

Tanrı'ya burada ve bu hayatta Tanrı'dan gelmiş olan bilgi vasıtasıyla bilmek insanın işidir. İnsanın büyüklüğü ve onu meleklerin bile üstüne çıkaran şey kendisi vasıtasıyla Tanrı 'gelini' olduğu ve saadet verici vahdete ulaştığı tevhidî bilgi imkânıdır.

Melekler saadet içinde
Fakat daha iyisi insan hayatı
Çünkü hiçbir şey o türden değil
Tanrı zevcesi bile olabilir.[98]

Sıkıştıran rasyonalizm ve deneyselcilik çevrelerine rağmen Boehme ve Silesius tarafından yorumlanan zevkî hikmet geleneği Avrupa entellektüel hayatının bir kenarında yaşamını sürdürdü. Merkezse daha da yoğun bir biçimde, zihnin derûnî Akıl tarafından aydınlanabilmesi imkânını kabul etmeyen ama aydınlanmış olarak kendileriyle gururlananların etkisi altında oldu. Bir gerçek olarak;

---

96. A. Silesius, *A Selection from the Rhymes of a German Mystic*, trc. P. Carus, Chicago, 1909, s. 163.
97. Silesius, *The Cherubic Wanderer*, s. 60.
98. Silesius, *A Selection*, s. 152. Bu, bâtınî ve sembolik anlamıyla anlaşılması gereken antropomorfik tasvirdir; en yüksek düzeyiyle kutsalın bilgisine ulaştığında aklın durumunu karakterize eden vecd ve birliğin önemine işaret eder.

Onsekizinci yüzyılda Boehme gibi üstadların öğretileri herşeyi kuşatan rasyonalizme karşı mücadele yolu arayanlar tarafından sözde-aydınlanmaya muhalefet içinde canlandırılır. Sonuç olarak; tanınmış aydınlanma ya da *Aufklärung* filozoflarının yanısıra Kıta'da aydınlanmacılığın ortaya çıkışı ve çeşitli çevrelerin rasyonalizm, deneysel-cilik, mekanizm, bilim ve kozmosun laikleştirilmesi ve diğer yaygın *izm* dalgaları üretme teşebbüsleri çeşitli tipteki bâtınî öğretilere bakılarak gözlenebilir.[99]

Fransa ve Almanya'da önemleri ancak şimdilerde anlaşılmaya başlanan, sonraki akademik bilimselliğin neredeyse sistematik olan ihmalinin sonucu oluşan tortu içinden birçok isim ortaya çıkmıştır. Descartes ve Wolf'un katkılarıyla yeni rasyonalizmin kalesi haline gelmiş olan Fransa'da onsekizinci yüzyılda Martines de Pasqually, Claude Saint Martin, Joseph de Maistre, Fabre d'Olivet ve Höné Wronski görülür. Martines de Pasqually belli geleneksel ilimlerin

---

99. 'Işık'la özdeşleştirilmesi gereken zevkî hikmet bakış açısından bakıldığında karanlıklar çağı olan onsekizinci yüzyılın çeşitli Avrupa dillerinde *Enlightenment* (Aydınlanma) çağı, *l'age des lumières, illuminismo* ya da *Aufklärung* olarak bilinişi kuşkusuz paradoksaldır. Eğer Şankara ya da İbn Arabî gibi bir Doğu bilgesi Batı düşüncesinin son dönem tarihini değerlendirmiş olsaydı, çok az şey onu Çiçero ve Condorcet gibi kişilerin 'aydınlanmış' olarak görülmeleri kadar şaşırtırdı. Böyle bir değerlendirmeyi yapan bir Doğu bilgesi, çeşitli 'bâtınî' ve 'okkultist' gruplara mensup olan (*les frères illuminés* olarak isimlendirilen) bu kişilerin (kuşkusuz tümü de değil) bazılarının, teistik durumu da "idrak eden" Advaita ya da "varlığın aşkın birliği" (vahdet-i vücud) açısından değil, pratikte, eğer tamamen ateist değilse bile agnostik olan Deizm açısından Teizme karşı çıkışlarına da şaşıracaktır. Bkz. E. Zolla, 'Che Cosa Potrebbe Essere un Nuova Illuminismo' yazarın *Che Cos'é la Tradizione* (Milan, 1971) isimli eserinde.
Bununla birlikte, onsekizinci yüzyılda, bu dönemde yaşamış olmasına rağmen dönemin akılcılığına karşı durmuş birçok kişinin varlığını gösteren (ancak son zamanlarda yapılmış olan) dikkatli çalışmaların varlığını görmek önemlidir. Gerçek bâtınî bilgiye sahip olan gerçek gnostik (Batılı anlamıyla arif) ve teosofistlerden ondokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyıl başlarının tanınmış okkultistlerinin atası olan çeşitli tipteki okkultistlere kadar birçok kişi bu grubu oluşturur. Onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında yaşamış bu marjinal fakat önemli kişilerin tanıtılması için son yıllarda A. Faivre kadar çalışma yapan bir başkası yoktur. Bkz. A. Faivre, *L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris, 1973; *Kirchberger et l'illuminisme du XVIII^e siècle*, The Hague, 1966; A. Faivre, *Epochen der Naturmystik; Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Forschritt*, Berlin, 1977; ve "De Saint-Martin à Baader, le 'Magikon' de Kleuker", in *Revue d'Etudes Germaniques*, April-June 1968, pp. 161-90. Ayrıca bkz. R. Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des Elus-Coens*, Paris, 1928; aynı yazar, *La Franc-Maçonnerie occultiste et templière aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, 1970; E. Benz, Adam, *der Mythus von Urmenschen*, Münih, 1955; "L'illuminisme au XVIII^e siècle", ed. R. Amadou, *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, Paris, 1960; ve H. Schneider, *Quest for Mysteries*, Ithaca, N. Y., 1947.

canlandırıcısıdır, Hıristiyandır ve bir masondur. Claude Saint-Martin Fransız nesrinin ustası ve Boehme'nin Fransa'daki dirilticisidir. Hıristiyanlığı bir bâtınî yol olarak gören Joseph de Maistre bir Katolik ve masondur. Fabre d'Olivet eski diller ve hikmet araştırıcısı ve o zamanlar büyük ilgi duyulan Pisagorculuğun dirilticisidir. Aslen Polonyalı olup Fransa'da yaşamakta olan Höné Wronski de Fabre d'Olivet gibi, özellikle geleneksel matematik doktrinlerine ve "arithmasophy" olarak isimlendirilen konuya ilgi duymuştur.

Almanya'da, Boehme'nin eserleri ve düşüncelerini merkez edinen bâtınî ve teosofik öğretileri diriltme ve devam ettirme çalışmaları daha da büyük çaptaydı. Bu çalışmaları yapanlar arasında Friedrich Oetinger, Jakob Obereit, Karl von Eckartshausen ve başka birçok kişi vardı.[100] Friedrich Oetinger Kabbala'ya intisab etmiş, Boehme üzerine çalışmak için Malebranche'ı bırakmış ve Boehme ile Lurian Kabbala öğretileri arasında sentez aramıştır. Jakob Obereit *Aufklärung* şüpheciliğine muhalefet etmiş ve Kant'ın tezlerine karşı yazı yazmıştır. Bir bilim adamı ve teosofist olan Karl von Eckartshausen Kant'ın fenomen (duyularla hissedilen) ile numen arasında var gördüğü zıtlığı ortadan kaldırmanın yollarını aradı. Boehmeci doktrinler Novalis ve Friedrich Schelling gibi edebiyatçı ve filozofları bile etkilemiştir. Şair Novalis genç yaşta ölen nişanlısı Sophie von Kühn'ü Sophia ile özdeşleştirmiştir. Tanınmış bir filozof olan Friedrich Schelling'in *Ages of the World* gibi ileri yaşlarında yazmış olduğu eserler önceki Alman teosofistlerinin ve özellikle de Boehme'nin etkisini taşırlar.

Kuzey Avrupa'da hem bilim adamı ve hem de kendisine müşahede vuku bulmuş olan şaşırtıcı kişiliğiyle Swedenborg İskandinavya'da olduğu kadar İngiltere'de de çok etkili olmuştur. Swedenborg belli teosofik tezleri ve özellikle de, şiddetle tartışılacak ve yeni bir Protestan kilisesinin kuruluşuna yol açacak[101] olan 'manevî vücut' (*Geistleiblichkeit*) ile ilgili olanları yaymıştır. Kıta Avrupası'na göre

---

100. Bkz. A. Faivre, *Eckartshausen et la theosophie chretienne*, Paris, 1969. Eckartshausen Rusya'da etkili olarak kalmamış, yakın zamanların okkultistleri Eliphas Lévi ve Papus gibi kişileri de etkilemiştir.

101. Swedenborg'la ilgili olarak çok sayıda yayın vardır. Örneğin bkz. Swedenborg, *Naturforscher und Seher*, Münih, 1948; ve H. Corbin, 'Hermeneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg— II) Gnose ismaëlienne', *Eranos-Jahrbuch*'da 33 (1964): 71-176, burada Swedenborg'un tefsiriyle Kur'ân'ın iç anlamını açıklamaya çalışan bazı İsmailî müfessirlerin tefsirini konu edinen ilginç bir morfolojik çalışma yapılmıştır.

Boehme'nin etkisi daha az görülmekle birlikte, İngiltere'de de Boehmeci öğretiyi tümüyle benimseyen John Hutchinson gibi bazı kişiler vardır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken en dikkate değer kişi muhtemelen Sir Isaac Newton'dur. Klasik fiziğin babası (Newton) yazarının arzuları hilafına dünyanın laikleşmesinde ve bilimsel devrimin yaygınlaşmasında büyük bir rol oynayan *Principia*'nın yanısıra *Observation upon the Prophecies of Daniel*'i yazmış ve elkimyâ[102] üzerine eserler kaleme almış ve bazı bilim adamlarınca Boehme'nin izleyicisi olarak düşünülmüştür.[103] Ancak, bu kişiler üzerinde inceleme yapanların da tahmin edebileceği gibi, hikmetin erken dönemlerdeki üstadlarının etkisi kutsal nitelikli bilginin tam ve küllî bir şekilde devamını sağlamaz; ancak kısmî ve parça parça bir devam söz konusudur.

Bu ilgi çekici Alman ayakkabı tamircisinin (Boehme —çev.) hikmet öğretisinin şimdi Batıya yönelmekte olan Rusya'da bazı kişileri etkilemesi de ilgi konusudur. Bir farmason olan ve Ortodoks Hıristiyanlığın Hesychast geleneğine büyük ilgi duyan Ivan Lopouchine Fransa ve Almanya'daki bâtınî çevrelerle ilişkiliydi; Alexander Labzine ise Boehme'yi Rusça'ya çevirmişti. Ortodoks dünya Sophia'yla ilgili zengin bir geleneğe sahip olmakla birlikte Şark'ta bulunan birçok hikmet öğretisi mensubunun Batı Hıristiyanlığını Ortodoksluğa yaklaştırmaya ilgi göstermelerini ve Boehme'nin en göze çarpar etkisinin P. Florensky, V. Soloviev ve S. Boulgakov gibi bu ilgi içinde

---

102. Newton ve simya üzerine bkz. B. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*; ya da *"The Hunting of the Greene Lyon"*, Cambridge, 1976. İlgisi felsefî ve metafizik açısından olmaktan çok bilimsel ve tarihî olmakla birlikte, bayan yazar eserinde Newton simyasına ilişkin daha önce elde mevcut olmayan bol miktarda malzeme toplamış ve eserine Newton'un simyayla ilgili yazılarını veren bir liste eklemiştir (Ek A, s. 235-48).
Newton simyası üzerine ayrıca bkz. P. M. Rattansi, "Newton's Alchemical Studies", A. Debus (ed.), *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel* isimli eserde, 2 cilt, New York, 1972, II, s. 167-82.

103. Newton'un Boehme'ye karşı olan derin ilgisi konusunda bkz. S. Hutin, *Les Disciples anglais de Jacob Böhme*, Paris, 1960, ve ayrıca K. R. Popp, *Jakob Böhme und Isaac Newton*, Leipzig, 1935. Boehme'nin Newton'u etkilediği tezi H. McLachlan tarafından yalanlanmıştır, *Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts*, Liverpool, 1950, s. 20-21. H. McLachlan'ın bu teze karşı çıkışı Newton'un teolojik eserlerinde Boehme'nin yazılarından yapılmış önemli düzeyde alıntı olmayışına dayanmaktadır. McLachlan'ın görüşü Dobbs tarafından da benimsenmiştir, (eser daha önce zikredildi), s. 9-10. Bununla birlikte, simyanın genel felsefî düzeydeki anlamı söz konusu olduğunda böyle bir ilişki görülebilir ve, Newton'un eserlerinde isim geçmemesi ya da alıntı olmaması ve hatta Newton'un Boehme'den çok farklı bir başka yanı olduğu gerçeği nedeniyle S. Hutin'in ve Boehme'yle Newton arasında bağ iddia edenlerin tezleri tümüyle reddedilemez.

olanlar üzerinde olduğunu görmek çok ilginçtir. (Esas olarak Batıyı incelemekte olduğumuzdan Ortodoks dünyayı bu çalışmada konu edinmeyeceğiz).

Avrupa'daki hikmet perspektifinin daha sonraki dönemdeki temsilcileri arasında özel ilgi konusu olmuş kişi Franz von Baader'dir (1765-1841). Muhtemelen Franz von Baader, ondokuzuncu yüzyıldaki bölünme ve hikmet geleneğinin belirsizleşmesi öncesinde deyimlerin ifade ettiği niteliklere tam olarak sahip olan son gnostik ve teosofisttir. Franz von Baader'i A.W. Schlegel, *Boehmius redivivus* olarak isimlendirir. Von Baader, Boehmeci teosofiyi teyit etmenin yanısıra Katolik ve Ortodoks kiliselerini ortak bir hikemî maneviyat tabanı üzerinde yakınlaştırmayı denemiş; ancak, bu deneme başarısız kalmıştır. Von Baader önce tıp, sonra da mineraloji ve mühendislik öğrencisi oldu; ancak daha sonra felsefe ve metafizik çalışmaya başladı.[104] Von Baader, gününün, —Kant'ın 'agnostisizm'i ve Descartes'ın *cogito*'su gibi— modern Avrupa felsefesinin önde gelen tezlerine karşı çıkmış[105] ve bilgiye kutsal karakterini yeniden kazandırmanın yolunu aramıştır. Von Baader şunu iler sürer: Tanrı herşeyde yansımakta olduğundan tüm bilgiler bir bakıma Ulûhiyet'in bir tezahürüne ait bilgilerdir ve kutsal bir mahiyete sahiptir.[106] Derinlikli olarak doğayı incelemeye ilgi gösteren Von Baader hayatının sonraki yıllarında geliştirecek olduğu ve doğrudan teosofiye götüren bir felsefe olan önceki yıllarının felsefesini doğal hikmet (*Naturweisheit)*

---

104. Bu önemli isme ait yayınların İngilizce'deki azlığı dikkat çekicidir. Von Baader üzerine bkz. H. Fischer-Barnicol (ed.), *Franz von Baader vom Sinn der Gesellschaft*, Köln, 1966; M. Pulver, *Schriften Franz von Baaders*, Leipzig, 1921; E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, 3 cilt, Paris, 1942; J. Glaassen, *Franz von Baaders Leben und theosophische Ideen*, 2 cilt, Stuttgart, 1886.

105. Bkz. E. Klamroth, *Die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant*, Berlin, 1965. Descartes'ın *cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım)ına von Baader insanın hem kendi varlığının ve hem de zekasının yerine Tanrı bilgisini koyarak *cogitor, ergo cogito et sum* (Allah bana öğretti, böylece düşünüyorum ve varım) diyerek cevap verir. Bkz. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 44. Von Baader'e göre bilgi *cogito*yla değil Tanrı'ya dair bilgimizle başlar.

106. Bu doktrin onun özellikle *Fermenta cognitionis* ve *Spekulative Dogmatik* isimli önde gelen iki eserinde bulunur.
Von Baader dini kutsal bir bilim ve kutsal bilimi de din olarak düşünmüştür. Ona göre din kutsal karakterdeki bilgiye dayanmalıdır, yalnızca duygulara değil. Benzer şekilde, bilim de nihaî anlamda, en geniş anlamıyla din olarak anlaşılan Mutlak Akl'a dayanmalıdır. "Baader affirme que la religion doit devenir une science, et la science une religion; qu'il faut savoir pour croire, croire pour savoir." A. Faivre, *L'Esotérisme au XVIII^e siècle*, s. 113.

olarak değerlendirir. Gerçekte, hikmet perspektifiyle uyum içinde olarak doğal olanla doğa-üstü olan arasında mutlak bir ayrım yapmamış ve resmî teolojinin tam anlamıyla doğa-üstü hükümranlık içinde düşündüğü kutsalın yansımasını doğada görmüştür.

Von Baader hem dinî pratiğin ve hem de dinî düşüncenin hikmet boyutunu vurgular. Boehme gibi o da Sophia'yı kendisini adamış olduğu Bakire Meryem'le özdeşleştirir. "Baba'nın imajı" olarak hikmetten de söz eder ve bilginin kutsal karakterini vurgular. Ona göre tüm sahih bilgiler eninde sonunda Tanrı'ya götürür. Von Baader, kendileri vasıtasıyla Mutlak Akl'ın nurunun insan üzerine parıldadığı ve insanı kutsal bilgi alanına götürebilecek kanallar olarak akıl ve mantığın olumlu fonksiyonuna da işaret eder.[107] Yükselen neo-Skolastisizm üzerindeki etkisine rağmen zevkî hikmet perspektifinin sözcüsü olarak Von Baader'in sesi ondokuzuncu yüzyılın manevî ıssızlığında yalnız olan bir sesti. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılda Von Baader'in eserlerininkine benzer bir perspektifle ve o eserleri izleyerek *Theosophia*'yı yazan İtalya'daki Antonio Rosmini[108] gibi, değişik yerlerde birkaç kişi vardı. Bu sırada Avrupa düşüncesinde temel ilgi, kısa bir süre sonra bilgi ve kesinliğin belli bir dereceye kadar elde edilebilme ihtimalinin düşünülmesinden bile kaçınan antirasyonalistik formda ortaya çıkmış olan bilginin laikleşmesinin ürünlerini devşirmekteydi. Zevkî hikmet öğretisine gelince, onlardan geriye kalanlar giderek daha gerçek bir mahiyet arzetti. Yaşayan Hıristiyan geleneğinin inayetinden ayrık, aslında "okültizm"den ibaret kalmış bir "bâtınîlik" ve her ne kadar menşei itibarıyla kutsal karakterli ise de ruhsuz bir beden halini almış bir bilgi... Bu, kutsal çevresinden yoksun kılınmış kutsal bilginin kadavrasıydı ve saf bir biçimde metafizik düzeye hasredilmiş olmaktan çok kozmolojik düzeye hasredilmiştir. Genel dinî görüş açısından değerli olmakla birlikte, entellektüel ve metafizik muhtevası neredeyse tümüyle boşaltılmış ve pasif bir sevgi yoluna dönüşmüş olan Hıristiyan mistisizmiyse bilginin kutsal boyutunun tümüyle yok edilişi (desakralizasyonu) dalgasını önleyemezdi. Hıristiyan mistisizminin

---

107. Bkz. Susini, (eser daha önce zikredildi), özellikle 2. ve 3. ciltler, s. 225 ve sonrası.
108. Rossmini'nin etkisi İtalya'da F. Sciacca gibi Katolik düşünürler arasında son zamanlara kadar devam etti. İngilizce konuşan dünyadaysa Rossmini çok az tanınmıştır; von Baader ve benzeri filozoflar gibi, o da, felsefenin akılcılığa ve nihayet irrasyonalizme indirgendiği bir dünyada kendisine önem verilmeyen bir isim olarak kalır.

yapabileceği şey, bazıları geleneksel doktrinlere ait kısmî bilgilere sahip ve diğer bazılarıysa kutsal nitelikli herşeye karşı çıkan gelenek karşıtı güçlerce gebe bırakılmış olan mevcut okültizm anlayışlarının yaptığının daha fazlası olamazdı. Batıda böyle bir durumun ortaya çıkış nedenini anlayabilmek için daha önceki yüzyıllar Avrupa'sının tarihine dönmek ve bilginin giderek kutsallığını yitirdiği, laikleştiği süreci başlangıcına kadar gözlemek gerekir.

Garpta bilginin desakralizasyonu süreci insanlık tarihinin bu evresinde gelenek karşıtı bir topluluğun içinde ortaya çıkacak olduğu kadîm Yunan'da zaten başlamıştı. Sembolist ruhun kaybedilmiş oluşu Platon tarafından zaten kınanmıştı. Olimpos inanışında bağımsız akıl yürütme olarak rasyonalizmin yükselişi, İyonya tabiat felsefesine götüren kozmos doktrininin kutsal muhtevasının boşaltılışı ve diğer birçok değişim, bu desakralizasyon sürecine işaret ediyordu. Yunan geleneği, Hinduizmin *darsanaları* gibi çeşitli entellektüel perspektiflerin gelişmesi yerine bilginin kutsal fonksiyonunu karartan ve bilgiyi akıl yürütmeye ya da basitçe zihnî akrobasiye indirgeyen ve böylece, bir bütün olarak Yunan düşüncesine karşı reaksiyon doğurduğu gibi hikmetle bilginin birbirinden ayırtedilmesini de gerekli[109] kılan sofizm, Epiküryenizm, Pironizm, Yeni Akademi ve akılcılık ve şüpheciliğe dayalı birçok başka ekolün yükselişine tanık olmuştur. Rönesans sonrasında 'Yunan mucizesi' diye anılan şey geleneksel görüş açısından tersine bir mucizedir; çünkü bu mucize mantığı aklın ve duyusal bilgiyi de derûnî aydınlanmanın yerine ikame etmiştir.[110]

Maamafih, Yunanistan'da Orfik ve Dionizyen sırlardan türetilmiş hikmet doktrinlerinin ve sistematik metafiziğin ortaya çıkışında hakiki bir Yunan mucizesi söz konusuydu. Bu görüşlerle Pisagor, Empedokles, Platon, Yeni-Platoncular (özellikle Plotinus ve Proclus), ve hat-

---

109. Bilginin kökü kuşkusuz, hem bilgi ve hem de hikmet anlamına gelen Sanskritçe'deki *jnâna* ve Yunanca'daki *gnosis*le aynıdır. Geç dönem Yunan düşüncesinde görülen ve kilise babaları tarafından da yapılmış olan, *gnosis*le *episteme* arasındaki ayrım bilginin kutsal kökünden ayrılışına işaret etmektedir. Aksi takdirde, bilgi ve *genesis* kelimesinin işaret ettiği gibi varoluşa delalet eden bir kök olan *kn* köküne sahip İngilizce'deki *knowledge* ve Almanca'daki *Erkenntnis* kelimeleri Sanskritçe'deki *jnâna* gibi *gnosis* (marifet) anlamını yansıtmalıdır.

110. "Le 'miracle grec', c'est en fait la substitution de la raison à l'Intellect, du fait au Principe, du phénomène à l'Idée, de l'accident à la Substance, de la forme à l'Essence, de l'homme à Dieu, et cela dans l'art aussi bien que dans la pensée." F. Schuon, *Le Soufisme voile et quintessence*, Paris, 1980, s. 106.

ta Aristo arasında sıkı bir ilişki vardı; bu kişilerin tümü gerçek metafizik karakterde doktrinler ortaya koymuşlardır; bununla birlikte Aristo, akletmeyi kıyas tarzı içine gizlemiş ve bir bakıma metafizik ve sonraları kazandığı anlamıyla felsefe arasında bir bağ kurmuştur.[111] Bazı Müslümanlar Platon'u bir peygamber olarak isimlendirmişlerdir; onun, keza Pisagor ve Plotinus gibi şahsiyetlerin dindışı bir filozof olmak yerine Hindistan'daki *rsiler* gibi birer metafizikçi ve ermiş olarak mütalaa edilmeleri gerekir. Bu kişilerin doktrinleri düz bir akıl yürütme olayından çok aydınlatıcı Akıl'a dayalıdır. Bu isimler sayesinde bilgi hâlâ kutsal karakteriyle yüklüdür ve *theosis*i elde etmenin aracıdır. Bu bilgeler, İslâm, Musevîlik ve Hıristiyanlık içindeki, *ilâhî ihsan* olan birçok hikmet ekolünün kuramsal dilini ortaya koyan öğretilerin sahibi hikmet ehli kişilerdi. Bugün bilginin kutsal karakterinin yeniden keşfi herşeyden önce Platon, Plotinus ve diğer Yunan-İskenderiye bilgelerinin ortaya koyduğu Yunan hikmetine ve Hermetisizm gibi metinlere götürecektir; Müslüman düşünürlerin inancı, yalnızca basit bir beşer felsefesi olarak değil, bugün anlaşılan şekliyle felsefî ekollerle olmaktan çok Hindu *darsanaları*yla karşılaştırılması gereken ilâhî ilhamın kutsal doktrinleri olarak, Yunan filozoflarının bu doktrinleri peygamberlerden, özellikle de Hz. Süleyman'dan aldıkları ve 'felsefenin nübüvvetten türediği'[112] şeklindedir; bu, tarihî olarak gerçeklenebilir değilse de, hikmetin kutsalla ve onun kökeni olan vahiyle ilişkisi —bu vahiy tam olarak İbrahimî bir anlamda olmasa ve belli bir kişi ya da peygambere gelmiş olmasa da— derin bir gerçekliğe sahiptir.

Hıristiyanlık mantığı ontolojik kökünden ayırarak ruhu boğan ve aklın makamı olan kalbi sertleştiren akılcılık ve naturalizmden muzdarip bir dünyada yaygınlaşır. Bundan dolayı kendisini, genel teolojik açıklamaları içinde akletme ile istidlâlî düşünce arasında bir ayrım yapmadan ve oldukça doğru bir biçimde gerçek bir teoloji ve asılsız bir kozmolojiyi asılsız bir teoloji ve gerçek bir kozmolojiye tercih ederek tüm 'biliş yollarını' tümüyle bir tarafa koyarak bir sevgi yolu olarak sunmalıydı.[113] Yaygın kozmolatri (evreni ilahlaştırma)

---

111. "Le véritable miracle grec, si miracle il y a, —et dans ce cas il serait apparenté au 'miracle hindou',— c'est la métaphysique doctrinale et la logique méthodique, providentiellement utilisées par les Sémites monothéistes". *a.g.e.*, s. 106.

112. Bkz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Albany, N. Y., 1975, bölüm 1 ve 2.

113. Bu 'diyalog' konularıyla ilgili olarak bkz. F. Schuon, 'Dialogue between Hellenists and Christians', *Light on the Ancient Worlds* içinde, trc. Lord Northbourne, Londra, 1965, s. 58-71.

tehlikesinin üstesinden gelmeye çalışırken yaygın biçimde kabul edilmiş açıklamalarıyla Hıristiyanlık yoksullaştırılmış bir tabiat görüşüne götüren doğal olanla doğa-üstü olan arasına aşırı gergin bir sınırı çekmekle kalmamış, Akl'ın doğaüstü bir doğallıktaki fonksiyonunun gözden kaybolmasına da neden olmuştur. Her iki tarafından da gerçeği bir yanıyla sunduğu ve belli bir görüş açısından, tam olarak söylemek gerekirse, tüm bir dünyayı dinî inancı kaybetmekten kurtarmak üzere yeni gönderilmiş olması sebebiyle Hıristiyanlığın galip çıktığı Hıristiyanlıkla Hellenizm arasındaki diyalogda şüphecilik ve akılcılığın yanısıra Yunan hikmetinin zevkî bilgi boyutu da eleştirilir ve dikkate alınmaz.[114] Çok sayıda Hıristiyan ilahiyatçıya tüm bilgiler 'aklın onuru' olarak görünür ve, başlangıçtan itibaren oluşan iklim zevkî hikmet perspektifi için tam olarak elverişli olmaz. Daha önce tanımlanmış olduğu gibi Hıristiyan marifeti başlangıçtan itibaren var olup yüzyıllarca varlığını sürdürmüş olmakla birlikte; hiçbir zaman Akl'ın rolü ve fonksiyonunun, İslâm ve Hinduizm gibi diğer geleneklerde olduğu gibi merkezî olduğu düşünülmemişti. Sonuç olarak, Hıristiyan ilahiyatının ana görüşü, özellikle de ilk yüzyıllardan sonra, akletme fonksiyonunu, kuşkusuz iman unsurlarını da dışarıda bırakmadan, kutsallaştırmanın aracı olmaktan çok imanın bir hizmetkârı olmak durumuyla sınırlarken; daha sonraları Saint Anselm'le özdeşleştirilen *credo ut intelligam* formülü üzerinde ısrar etti. Ortaçağ hâkim Hıristiyan ilahiyatının dışarda bıraktığı şey vecd hali ya da 'rapsodik akıl'dı.[115] Manevî önemi resmî teoloji perspektifi dışında bırakılmış ve açıklamasını Kabbala'da olduğu kadar Hıristiyan Hermetik metinlerinde de bulan akletmeden kaynaklanan

---

114. Kuşkusuz Hellenizm bir başka boyutta doktriner bir dil ve düşünme tarzı olarak kendini sürdürerek ve Hıristiyanlığın kalbinde dünyaya bakarak muzaffer olmuştur.
"Gelenekler arası polemiklerin çoğu gibi, Hellenizm ile Hıristiyanlığın da birbiriyle mücadele içinde olduğu düşüncesi büyük ölçüde doğru değildir. Gerçek; bunların her birisinin belli bir düzlemde —ya da belli bir 'manevî boyutta'— doğru oldukları ve kendi tarzlarında muzaffer olduğudur: Hıristiyanlık kendisini tüm Batı dünyasına kabul ettirmiş olmakla ve Hellenizm de Hıristiyanlığın kalbinde yaşamını sürdürmek ve Hıristiyan entellektüelliği üzerinde silinmez bir etki bırakmak suretiyle." *a.g.e.*, s. 58
Batı Hıristiyanlığı Yunan 'paganizmi' diyerek şiddetli bir karşı koyuş içindeyken, Batı Asya'da belli bazı Hıristiyan çevrelerde Hıristiyanlık tarihinin ilk yüzyıllarında Sokrat gibi kişilerin Hıristiyanlık öncesi bilgeleri olarak düşünüldüğünü görmek kayda değer bir olay olacaktır.

115. Bu deyimi Th. Roszak'a borçluyuz. Bkz. *Where the Wasteland Ends*, New York, 1972.

vecd bir imkân olarak terkedilmiş ve seks vecdinin yanısıra dinen küçük görülmüştür.

Daha önceki yüzyıllar konu edildiğindeyse; Mesih-bilimin en eski şeklini ihtiva eden Nag Hammadi kolleksiyonuna ait olan *Acts of the Stone and the Twelve Apostles*'da Mesih'in elçi ve melek olarak tanımlandığı hatırlanmalıdır.[116] Burada Mesih semavî bir kişiliğe sahiptir, melek-insandır, Zerdüştîlikteki *Fravarti* için olduğu gibi ruhu ve zihni aydınlatan ve bilgiye kutsal karakterini veren, insan ruhunun semavî numunesidir. Ayrıca, bu Mesih-bilimle simya ve mineral sembolizmi arasında doğrudan bir ilişki ve '*Thomas'ın İşleri*' bölümündeki 'Ruhun İlahisi'nde bulunan 'inci'ye doğrudan işaret vardır. İnci arındıran, kutsayan ve kurtaran hikmetin evrensel sembolüdür; Hz. İsa da havarilerine inciyi kıymetini bilemeyecek olanlara sunmamaları talimatını vermiştir. İlk dönemlere ait bu belgelerde sürekli olarak; hem hikmet verici olarak Mesih'e ve hem de marifeti ve bâtınî tabiatın iç anlamını kapsayan mesajının bâtınî karakterini vurgulayan bir Mesih-bilime işarette bulunulduğu görülür. Gnostisizmle bağlantılı hizipleşme tehlikesini altedebilmek için Mesih'in bu karakterini bir dereceye kadar gizleyen ve böylece Hıristiyanlığın zevkî hikmet boyutunu tümüyle tahrip etmeksizin daha önemsiz ve ikincil bir düzeye indirgeyen resmî bir Mesih-bilim geliştirilip ortaya konuldu.

Zevkî hikmet boyutunun daha da kararması, ve bilginin laikleşmesi Aristoculuğun ve İbn Rüşdcülüğün Batıda yaygınlaştığı ve bunların Hıristiyan ilahiyatının çeşitli formlarıyla, özellikle de Saint Thomas'ı takip eden ekollerle kaynaştığı onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda vuku bulur. Bu döneme kadar Augustinecilik bilgiye ulaşmada keşfin önceliği düşüncesinin egemen kalmasını sağlayabilmişti. Saint Thomas ise, Kitab-ı Mukaddes'e öncelik vermeye çalışarak zihnin Akıl tarafından aydınlatılabilme ihtimalini reddetmiş ve tüm bilgilerin duyusal kaynaklı olduğunu varsaymıştı. Saint Thomas'ın ortaya koyduğu görkemli teolojiye rağmen, Hıristiyanlık doktrinlerinin açıklamasında Aristocu kategorileri benimsemesi ve bilginin kökeninin duyusal olduğunu vurgulamış olması bilginin daha da laikleşmesinde rol oynadı. Aslında Saint Thomas iman ve aklın birbi-

116. Bkz. J. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977, "Acts of Peter and the Twelve Apostles", s. 265 ve sonrası; ayrıca, H. Corbin, "L'orient des pélerins abrahamiques", *Les Pelerins de l'orient et les vagabonds de l'occident*, *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* içinde, no. 4, Paris, 1978, s. 76; ve Corbin, "La necessité de l'angélologie", *Cahiers de l'hermétisme*, Paris, 1978, bölüm 4, II.

rinden ayrılmasını kabul etmiyordu; o, bunların arasında bir uyum aradı.[117] Ancak, imanla mantığın uyumu birşey, bilginin kutsallaştırılmasıysa bir başka şeydir. Eğer Thomizm'in Meister Eckhart tarafından yorumlanışına devam edilmiş olsaydı Batının entellektüel akıbeti çok farklı olacaktı. Ancak, öyle olmadı; teolojinin aşırı pozitif kategorileri (ya da kataphatik teoloji) entellektüel sezginin muğlaklığıyla birleşir, ki bu, realizmin gerçek anlamının kısa bir süre sonra unutulmasına ve Ortaçağ Hıristiyanlığının son gösterişi olan nominalizme yol açar ve kutsalın hâkim olduğu bir dünyada akılla iman arasında kurulmuş olan uyum bozulur.

Thomizm kuşkusuz ki çok gelişmiş bir dinî felsefeydi ve onunla Hıristiyan teolojisi en olgun ve en kapsamlı halini almıştı. Ancak, bu felsefe zihnin Akıl tarafından doğrudan aydınlatılması üzerine kurulu saf bir hikmet değildi. Bununla birlikte, söz konusu çerçevede bile bu felsefe, Dante'de görülebileceği gibi şeylere karşı saf hikmet perspektifine götüren çok uygun bir dil ve dünya görüşü sağlıyordu. Ancak, Skolastisizmde Akıl (*Intellect*) görmezlikten gelinerek usun (*reason*) fazlasıyla vurgulanması Tapınak Tarikatı *(fedeli d'amore)*'nın yok edilişi ya da gözden kaybolmasıyla birleşmiş ve diğer bâtınî Hıristiyan öğretilerin emanetçilerinin akılcılığın yükselişine ve hakiki entellektüel mahiyetli bir perspektifin kayboluşuna yol açan bir atmosferin meydana gelmesine kuşkusuz katkıları olmuştur. Hıristiyanlık ya da İslâm gelenekleri için olduğu gibi dinî uygarlıkların entellektüel hayatında yalnızca iki değil, üç ana ekol ayırt edilebilir; felsefe, teoloji (ilahiyat) ve marifet ya da geleneksel anlamıyla metafizik (ya da teosofi). Saint Thomas kuşkusuz ki büyük bir filozof ve muhakkak ki önde gelen bir ilahiyatçıydı. Ancak, kendisinin bir Hıristiyan gnostiği (marifet ehli) olması söz konusu olsa bile, kalemini bırakıp sessiz kalmayı seçtiğinde eserleri, doğrudan doğruya Akl'ın kutsayan işlevi üzerine kurulu zevkî hikmete dayalı bir perspektif olmaktan çok, geleneksel felsefe ve teolojiyi ortaya koymuş oldu. Her hâlükârda, bugün Saint Thomas'ı eleştirenler, Thomistik kategorilerin ötesinde düşünülmesi gereken yüksek entellektüel tahakkuku sağlamış ve metafizik vukufa sahip kişiler dışında çoğunlukla Saint Thomas'ın söylediklerini anlayamamış olanlardır. Gerçek bir gnostik —marifet ehli— ilk önce; İslâm dünyasında Sühreverdî ve Molla

---

117. Bu temel sorun üzerine görüşleri için bkz. E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.

Sadra için olduğu gibi, Thomizm'in büyük önemini anlamak durumundadır. Epistemolojileri bilginin kutsal işlevine ve onun Akıl tarafından aydınlanmış oluşuna dayalı olan Sühreverdî ve Molla Sadra görüş açıları birçok bakımdan Saint Thomas'ınkine yakın olan Müslüman Meşşâîlerin önemine ilk işaret edenlerdir ki, söz konusu Anjelik Doktor, onlardan sık sık alıntı yapmıştı.

Batıda bilginin tedricî (adım adım)) bir biçimde desakralizasyonu sürecini anlamada İbn Sina ve İbn Rüşd'ün öğretilerinin Latin dünyasındaki rolünü görmenin belli bir önemi vardır.[118] İslâm dünyasında bilginin ve akletmenin kutsal fonksiyonunun Sühreverdî ve daha sonraki birçok bilge tarafından yeniden ortaya konulmasında bir temel görevi gören İbn Sinacı felsefe Batıya güdük bir versiyonu ve daha akılcı bir görünüş içinde ulaşmıştır.[119] Fakat, Batıya varmış olan ve yol açtığı Latin İbn Sinacılığı[120] olarak isimlendirilen şey daha sonraki akılcı Latin İbn Rüşdcülüğü kadar etkin ve popüler olamamıştır.

---

118. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 185 ve sonrası. L. Gardet gibi İslâm düşüncesi üzerinde çalışan yeni-Thomism ekolüne bağlı Avrupalı bilginler İbn Sina düşüncesinin İslâm felsefesi mi olduğu yoksa İslâmî elbise giydirilmiş Yunan felsefesi mi olduğu sorusunu ortaya atmışlardır; Rönesans Protestan mistikleri de dahil olmak üzere Batıdaki hikemî ekoller üzerinde yoğunlaşmış olan Corbin gibi bilim adamlarıysa İslâm filozofu olarak yalnızca İbn Sina'nın değil, Sühreverdî ve Molla Sadra'nın hikmet ve marifet öğretilerinin önemi üzerinde de durmuşlardır. Laiklik taraftarı ya da agnostik bilim adamlarının ihmal ettiği ve bilmezlikten geldiği İslâm'a ait birçok önemli konuyu sahip oldukları *Thomizm* görüşüyle anlayabilecek olan Gardet gibi bilim adamlarına derin saygımız olmakla birlikte, bu konuda tümüyle Corbin'in görüşlerini paylaşıyoruz. Son dönemlerin İslâm düşüncesini iyi bilen ve saf metafizik perspektifi kavramış bir kişi, son dönem İslâm felsefesi ve marifeti üzerine birçok önemli çalışma yapmış olan T. Izutsu'nun yazılarında gördüğümüze benzer —özdeş değilse bile— bir sonuca gider. Bkz. Corbin (S. H. Nasr ve O. Yahya ile yardımlaşarak), *Histoire de la philosophie Islamique*, cilt 1, Paris, 1964; Corbin'in Sadreddin Şirazî'ye önsözü, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Paris-Tahran, 1964; ve T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971.
119. Bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trc. W. Trask, Dallas, 1980.
120. Latin İbn Sinacılığı ve İbn Rüşdcülüğü üzerine Bkz. R. de Vaux, "La première entrée d'Averroës chez les Latins", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 22 (1933); 193-245; de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XII*e*-XIII*e *siècles*, Paris, 1934; M. T. d'Alverny, *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Roma, 1957; d'Alverny, "Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen Âge", *Millénaire d'Avicenne. Congrès de Bagdad*, Bağdat, 1952, s. 59-79; d'Alverny, "Avicenna Latinus", *Archives d'Histoire, Doctrinale du Moyen-Âge*, 28 (1961); 281-316; 29 (1962): 271-33; 30 (1963): 221-72, 31 (1964): 271-86; 32 (1965): 257-302; M. Bouyges, "Attention à Averroista," *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948): 173-76; E. Gilson, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, New York, 1935; ve F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 cilt, Louvain, 1931-42.

Ayrıca, İbn Sina'dan çok akılcı olan ve usun melek tarafından aydınlatılmasını vurgulamış olmayan İbn Rüşd olayında bile, Latin İbn Rüşd'ü, Arapça'da okunduğunda görülen orijinal İbn Rüşd'den daha laikleştirilmiş ve daha akılcı hale getirilmiş bir İbn Rüşd'dür. İslâm felsefesinin bu iki üstadının İslâm ve Hıristiyan dünyasındaki akıbetleri üzerine yapılan bir çalışma, İslâm dünyası akletmenin ussal çıkarıma olan üstünlüğünü yeniden teyid ederken Batının bu felsefî ekollere ne denli daha akılcı bir yorumla yaklaştığını ortaya çıkarır. Sühreverdî'nin ve *el-İşrâk* ekolünün zuhuru bilginin kutsal mahiyetinin ve İslâm entellektüel dünyasındaki tüm bilgilerin nihai anlamda 'aydınlatıcı' karakterinin yeniden teyidine tanıklık eder.[121]

Bununla birlikte Garp'ta ön plana çıkan anlayış Sühreverdî'nin işrâk doktrini değil, onüçüncü yüzyıl pozitif teolojisine karşı çıkan nominalizmdi. Maamafih daha önce de sözü edilmiş olduğu gibi, nominalizmin bazı nitelikleri Cusalı Nicholas'la özdeşleştirilen mistik teoloji tipine zemin hazırlayan yardımcı araçtı; bu hareket bir bütün olarak aklın yakînden (kesin olandan) ayrılışının son safhasını işaret ediyordu. Dolayısıyla bu hareket, Hıristiyan dünya için dehşetli sonuçlar getiren bir boşluk oluşmasına sebep olarak inancın dünyasında bile aklın gücünün ve kutsalla ilgili olan bilme fonksiyonunun yoksullaşmasına delâlet eden felsefî bir agnostisizm (bilinmezcilik) meydana getirdi. Dinî inanç son yüzyıllarda ortaya çıkmış olan açık tip agnostik akılcılığa izin verecek kadar güçlü olmasına rağmen nominalizm bazı başka güçlerle birlikte topyekün ve tam olması halinde her dinin ihtiyaç duyacağı ve tüm bu din mensuplarını zihnen besleyebilecek olan kutsal bilgi tipinin ışığının kararmasında etkili oldu. Entellektüel eğilimler içindeki bazı Hıristiyanlar için sonuç, nedensellik ve şeylerin doğasını araştırışta susadıkları cevapları Hıristiyanlığın dışında aramak oldu; pek çok soru için bu cevapları yalnızca bâtınîlik ve gerçek metafizik sağlayabilirdi. Sonuçta bu araştırma Ortaçağa hükmeden bütünlük içindeki homojen Hıristiyan dünya görüşünün parçalanmasına yol açmıştır. Daha sonra insanlar bilgi için kesinliği ve sağlam temeli başka bir zemin ve düzeyde aramışlardır; bundan dolayı uygun bir söyleyişle modern felsefenin kuruluşu Descartes'la olmuştur.[122]

---

121. Bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*.

122. E. Gilson tarafından *Unity of Philosophical Experience* isimli eserinde bu süreç çok güzel bir şekilde anlatılır. Gilson savunduğu Thomistik perspektifle uyum içinde

Rönesans süresince kadîm hikmet, kayıp bilgi ve yakîne yeni bir temel için kuşkusuz bir arayış vardı. İtalyan Rönesansında derin etkileri görülmüş olan Gemistus Plethon, Platon ve Zerdüşt'ten kutsal Sophia'nın babaları olarak söz etmiş, Ficino'ysa Platonik hikmete ait tüm külliyatı canlandırmaya ve onları Latince'ye çevirmeye girişmiştir. Hermetisizm ve hatta eski Şark sırlarına ilişkin ilgi canlanmıştı; ancak Ficino ve Cusa gibi kişilere rağmen kutsal bilgi için yapılan araştırmaların çoğu gerçekte Hıristiyan geleneğinin ana görüşünün dışında ve deyimin teolojik anlamıyla 'pagan' formunda gerçekleştirilmişlerdir. Çalışılan konu kutsal bilgiydi, ancak, bu konuyu çalışmaya başlayan zihinlerin çoğu, daha çok, kısa bir süre sonunda tam bir akılcılıkla sonuçlanan ferdiyetçilik ve hümanizmin etkisi altındaydı. Rönesans sırasında *Hermetica*[123] gibi yaygın olan Orphism ve *Orphica* büyük ilgi görmekle birlikte, Latin edebiyatının ilk dönemlerinin önemli sayılabilecek bir figürü olan 'Orphic Christ'[124] günler geçtikçe merkezî etki sahibi olmaktan çıkmıştır. Orpheus'un bir yo-

---

bulunsa da Thomizm'in yok edilişinde hikemî ya da gnostik boyutun kayboluşunun önemine işarette bulunmuyor. Yakın ve kutsallaştırıcı bu tür bilginin elde edilebilirlik imkânının yokluğu içerisinde İlâhî Huzur'un bahçesine götüren ve fakat saadet verici birliğe ulaştırmayan muhteşem Thomizm anlaşıyı bile sonuç olarak eleştirilir ve reddedilir. İnsanlığın entellektüel sezgisi sönmemiş olsaydı realist-nominalist tartışması meydana gelmeyebilecek ve durum, nominalizm benzeri fikirlerin mevcut olduğu, ancak geleneksel yelpazenin ancak kenarında bulunabildiği (merkezde daima *jnânî* ya da *irfanî* nitelikteki doktrinler vardır) Hindistan ve hatta İslâm dünyasındakinden çok farklı bir durum ortaya çıkmamış olacaktı.

123. Bkz. D. F. Walker, *The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Londra, 1972.

124. Kadîm hikmetin Hıristiyan geleneğiyle bütünleşmesinin sembolü Apollo ve Orpheus gibi Yunan hikmetinin birçok ismi ve bu bütünleşmeye ilişkin yayınlar üzerine bkz. E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trc. W. R. Trask, New York, 1953. Orpheus-Mesih kişiliği kendisi için hâlâ bir gerçeklik olan son Avrupalı edebiyatçı, belki de, onyedinci yüzyıl İspanyol oyun yazarı Calderón'dur. *El Divino Orfeo*'nun yazarı olan Calderón için "Mesih ilâhî Orpheus'tur. Onun harpı [bir müzik aleti] Haç'ın tahtasıdır". Curtius, (eser daha önce zikredildi), s. 244. Calderón Yunan hikmetini ikinci bir Eski Ahit olarak görür ve *Autos sacramentales* isimli eserinde şöyle yazar:

La voz de la Escritura
Divina en los Profetas
Y humana en los poetas

Fakat o, gününün İspanyol filozofları gibi, Avrupa kültürünün ana çizgisi içinde bulunmamıştır.

Benzer şekilde, Elizabeth İngiltere'sinde geleneğin devamını temsil eden Shakespeare'de Yunan hikmetiyle Hıristiyanlık arasındaki iç ilişkiye olan vukuf devam

la, Christ (İsa)'in bir başka yola gittiği söylenebilir. Akl'ın kutsallığı doktrinine dayanan kadîm hikmet yaşamakta olan Batı geleneğinden (Hıristiyanlık) bağımsız olarak belirmeye başlar. Kutsallık mahiyetini işlevsel bir tarzda yalnızca yaşayan bir gelenek verebileceğinden ve nakledebileceğinden dolayı, kadîm hikmetin dirilme süreci büyük ölçüde geleneksel Hıristiyan entellektüalitesinden geri kalmış olanın daha da zayıflaması oldu. Sonuç olarak; Gül-Haç Tarikatı müntesipleri, Kabbalistler, Hermetisistler ve Paracelsus ekolü gibi kutsal karakterli sahih bilgiye sahip grup ve çevrelerin bulunuyor oluşlarına rağmen, Rönesans sırasında ve hatta daha sonra kadîm hikmetin canlanışı ve bu 'yeniden bulunmuş' hikmetin izleyicilerinin Skolastisizme karşı çıkışları Skolastisizmin Hıristiyanlık içinde yüksek hikemî perspektifle bütünleşmeleri sonucunu değil;[125] Skolastisizmin, onyedinci yüzyılda Avrupa felsefesinin ana çizgilerinde bilginin neredeyse tam olarak laikleşmesine yol açan 'aşağıdan' tahribi sonucunu getirmiştir.

Rönesans sırasındaki bu bâtınî ve hikemî tabiatlı öğreti bolluğu (ki, bunların çoğu, Ortaçağ süresince bilinen ve gizli bir biçimde muhafaza edilenlerin maddîleşmiş ve din-dışılaşmış şekliydi) Hıristiyan geleneğinin merkezinde zevkî hikmet boyutunun yeniden meydana getirilmesine yol açmıştır; bu bolluk Hıristiyan entellektüel dünyasının daha da parçalanmasına ve felsefenin teolojiden, aklın imandan ve mistisizmin marifetten az ya da çok ayrılmasıyla sonuçlanan aklın laikleşmesine yol açmıştır; ki bu da Rönesans'tan bu yana Batı entellektüel tarihinin ana çizgisini karakterize eder.

Tabiatı itibarıyla insan yakîni (bilgide kesinliği) arayan bir varlık olduğundan nominalizmin Ortaçağ felsefesine saldırısının arkasından felsefî agnostisizmin bir şekilde üstesinden gelinmeliydi. Daha sonraki Avrupa tarihi söz konusu olduğunda, gerçekte bu başarıldı; ancak, hakikî doğaları tam olarak anlaşıldığında tüm gerekli öğretileri ihtiva eden, kadîm hikmetin Rönesans sırasındaki dirilişi vasıtasıyla değil, modern Avrupa felsefesine damgasını vuran radikal ferdiyetçilik ve akılcılığın yardımıyla başarıldı. Modern fel-

---

eder; bununla birlikte o da gününün hakim eğilimlerine muhalif kalır. "Delhi'deki eski rahip ve rahibeler için olduğu gibi, Shakespeare ve Dante için Apollo ışığın tanrısı değil, Tanrı'nın Işığı'dır." Martin Lings, *Shakespare in the Light of Sacred Art*, Londra, 1966, s. 17.

125. Sühreverdî, Kutbeddin Şirazî ve daha sonra Molla Sadra'nın İslâm'da Vahdet-i Vücud felsefesi için yaptıkları gibi.

sefenin ve hatta modern bilimin özünde bulunan şeye, yani bilginin, hem mikrokozmik ve hem de makrokozmik yanıyla Küllî Akıl'dan koparılmış ferdî akıl fonksiyonuna indirgenişine örnek teşkil eden Descartes, oldukça tutarlı bir isimlendirmeyle, çağdaşları Spinoza ve Leibniz'den daha iddialı bir biçimde, "çağdaş felsefenin babası" olarak anılır. Kesin bilgiye yeni bir temel arayışta Descartes, hem insanın kalbinde faal olan ve hem de cüz'î aklın kaynağı olan Küllî Akl'a müracaat etmediği gibi, vahyi de dikkate almaz; bu işi yaparken Descartes'ın rehberi düşünen öznenin ferdî bilincidir. *Vedantaların* tüm maddîleşmiş varlıklar ve *mâyâ*nın nesnelleşmesiyle karşılaştırıldığında *Atman*'ı asıl gerçeklik olarak düşünüşleri gibi, meşhur *cogito*'nun (düşünüyorum) da öznenin nesne karşısındaki önceliğine işaret ettiği düşünülebilir. *Cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) eğer bu vedantik anlamda düşünülürse derin bir metafizik anlam ihtiva etmektedir. Ancak, 'düşünüyorum, öyleyse varım' derken Descartes ilâhî 'Ben'e işaret etmiyordu. Descartes'tan yedi yüzyıl kadar önce bu ilâhî Ben'e Mansur el-Hallac'ın ifadesiyle işaret edilmişti: "Ben Hak'ım" (ene'l-Hak).[126] Bu sözü yalnızca Zât-ı İlâhî söyleyebilirdi. Descartes'ın sözü olayında söyleyen Descartes'ın kişiliğiydi; bundan dolayı da gnostik görüş açısından bu, tüm epistemoloji ve ontolojinin temeli ve yakîn kaynağı olarak kendi halini ve bilincini ortaya koyan "vehmî" kişilikti. Ona boyun eğmiş olduğunda bile, onun sonucu olarak mütalaa edildiğinden, '*ergo*'dur. Düşünme eylemiyle başlamış olsaydı bile, Descartes, düşüncesinin ve bilincinin kişisel olarak 'ben'i değil Tanrı'yı ispat ettiğini ileri sürerek *sum*'la olmaktan çok *est*'le sonuçlandırabilirdi.[127] Eğer böyle yapmış olsaydı geleneksel felsefenin belli bir perspektifine katılmış olacak ve ontolojinin felsefe içindeki merkezî rolünü korumuş olacaktı.

---

126. Kendisine atfedilen bâtınî sözlerden (tecelliye ilişkin sözlere Arapça'da *şath* denilir) dolayı Bağdat'ta öldürülen dördüncü/onbirinci yüzyılın tanınmış sufisi. Kendisi İslâm marifetinin büyük üstadlarından olarak mütalaa edilir. Hayatı ve öğretisi L. Massignon tarafından klasik eseri *La Passion d'al-Hallaj*'da (2. baskı, 4 cilt, Paris, 1975) geniş bir şekilde anlatılmıştır. Bu eser H. Mason tarafından İngilizce'ye tamamıyla çevrilmiş olup, yakın zamanda yayınlanacaktır.

127. "Metafizik, dikkatini Descartes'ın animistik önermesi *Cogito ergo sum*'dan *Cogito ergo Est*'e çevirir; ve *Quid est?* sorusuna 'bu yanlış/yersiz bir sorudur' cevabını verir, çünkü öznesi diğerleri arasında bir ne değil, fakat olan ve olmayan hepsinin neliğidir." A. K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, Londra, 1947, s. 124; genişletilmiş baskı, Londra, 1980.

Vuku bulmuş olduğu gibi, o, felsefeyi saf akılcılık haline getirerek ve Avrupa felsefesindeki temel ilgiyi ontolojiden epistemolojiye kaydırarak kişisel benin düşünüşünü gerçekliğin ve tüm bilgilerin kriterinin merkezi haline getirdi. Dolayısıyla, daha uzak galaksilere uzatılsa da bilginin kökü *cogito* içindedir. Bilinen özne aklın hükümranlık sınırlarıyla bağımlıdır ve hem Akıl'dan ve hem de vahiyden ayrılmıştır, dolayısıyla bunların her ikisi de bilginin mümkün kaynakları olarak düşünülmezler. Böylece bilmek kutsal muhtevasından mahrum bırakılmış olur; bu mahrum bırakılış Mutlak Hakikat olarak hakikatten nihaî olarak ayrılmaz olan kutsaldan gerçeklikle ortaklığı olan herşeyin ayrılması derecesindedir. Ancak, akılsız olmanın en akıllıca yolu olan yeni kurulan rasyonalizm ağına yakalananların zihniyeti açısından bilgi ve bilim artık, gerçekliğe sahip kabul ediliyor olsa bile, kutsaldan tümüyle ayrılmıştı. Bu zihniyet için *scientia sacra* da çelişki içinde bir kavram olarak görünmüştür. Gerçekte bu kavram, yalnızca bilinçli ya da bilinçsizce doğasında Kartezyen epistemolojiye sahip rasyonalizmin izleyicileri için değil, modern düşünceyi büyük ölçüde karakterize eden ve rasyonalizme karşı koyuş içindeki *irrasyonalizm* izleyicileri için de çelişkili ya da anlamsızdır.

Onyedinci yüzyıldan sonra, karakteristik olarak aklın eşyanın özünü bilme imkânına sahip olduğunu reddeden öznel bir üslup içindeki Hume şüpheciliği ile Kantçı 'agnostisizm'e doğru ufak bir adım atılmıştı: Benim aklımın yetenekleri sezgiyle bilinebilir olanı bilemeyeceğinden, akıl bu tür bilgiler için yetersiz olduğundan ve benim kişisel aklım sezgiyle bilinebilir olanın entellektüel sezgiyle bilinmesi imkânını veren Akıl tarafından aydınlanmamış olduğundan bir başkası da böylesi bir entellektüel yeteneğe sahip olamaz.

Descartes örneğinde de, Kant örneğinde de aklın iş görmesi en azından kabul edilmiştir ve aklın ulaşabileceği bilginin entellektüel tarzı karakterize eden değişmezliğe sahip olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte bu filozoflar mantığın asıl kategorilerinin nihayette kutsal karakterde olduğunu kabul etmemişlerdir; oysa ki bu, sıradan mantık düzeyinde bile insana bilebilme imkânı vermektedir. Bu filozoflar, kendilerinin gerçek tabiatından habersiz oluşlarına rağmen mantıksal kategorilerin metafiziksel görüş açısından kendi içinde ebedî, ezelî ve sürekli olan ve yansımalarında ise değişim ve gelişim alanı içinde bulunan kutsalın yansıması olarak görünen sürekliliği ve değişmezliği görüşüne sahip olmayı sürdürmüşlerdir.

İster maddî ve isterse de manevî bir süreç olarak düşünülsün, bu laikleşme sürecinin açılımında gerçekliği diyalektik oluşum ve değişim üzerine kurmuş olan ve şeylerin değişmezliği görüşünü sürekli değişir olana dönüştüren Hegelcilik ve Marksizm gibi ondokuzuncu yüzyıl felsefeleriyle birlikte, bu yansıma da kaybolacaktır. Kuşkusuz Hegel birçok şekilde yorumlanmıştır; ve onun karmaşık düşünceleri ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sındaki muhafazakârlardan agnostik solculara uzanan bir yelpaze içinde bütün tarzlar için yorumlanmaya müsaitti. Tüm diyalektik düşünce sürecinin ondokuzuncu yüzyıldaki gelişimini karakterize eden şeyse, birçok geleneksel felsefedeki değişimin tersine onun oluşum ya da süreçle ilgilenmesi değildir; gerçekliği geçici sürece, varlığı oluşa, mantığın değişmez kategorilerini (metafizikten söz etmeksizin) sürekli değişen düşünce süreçlerine indirgemesidir. Modern Batı düşüncesinin ana çizgilerinde bulunan felsefe ekollerindeki bu süreklilik duygusu kaybı, Auguste Comte'un kaba pozitivizminin yanısıra, yalnızca bilginin desakralizasyonuna değil, çağdaş olması gerekmese de modern diye bilinen insanı karakterize eden kutsallık duygusunun kaybına da işaret eder. Bütün bunların arkasından, ister Hegelciliğe karşı çıkan irrasyonel felsefe formunda olsun ve isterse de pozitivizmin birçok sonraki formu ya da analitik felsefe formu içinde olsun, dini ve kutsallık arayışını mantıklı oluştan ve mantıktan tümüyle ayırarak ya da dili de, dille kuşkusuz ilgili olan düşünce süreçlerini de insanın bilgiyle ilgisi olduğu günlerden derinlerde gizli kalmış olabilecek herhangi bir metafizik anlamdan yoksun bırakarak bilginin kutsal mahliyetinin tamamıyla yok edilmesi programının son safhası uygulanır.[128] Sonuç, geleneksel bakış açısından yalnızca korkunç denilebilecek olan ve Alman bilgin H. Türck'ün "misosophy" (hikmeti sevmek yerine, ondan nefret eden) diye isimlendirdiği, ve diğerlerinin de "anti-felsefe" diye mütalaa ettiği felsefelerin meydana getirilmiş olmasıdır.[129]

---

128. Görece olarak söylenirse, analitik felsefenin belli formları modern zamanlarda muğlaklaşan felsefî konuşma dilinin berraklaşmasında olumlu bir hizmette bulunmuştur. Felsefî konuşma dilinin muğlaklaşması Arapça, İbranice ya da Latince kullanan ve modern biliminki kadar kesin ve açık ifadeye imkân veren geleneksel ekollerde değildir (çağdaş felsefe için tersi söz konusudur). Fakat, dilin berraklaştırılması analitik felsefe ve pozitivizmin başaracağı tek görev değildir. Ki pozitivizmin, genelde birçok arayıcı kişinin *philo-sophy*'yi böyle bir ismi taşıyamayacak çağdaş akademik çevrelerde aramasına neden olarak felsefenin ve hedeflerinin önemini azaltıcı daha yıkıcı etkileri olmuştur.

129. "Anglo-Sakson felsefeyi de içine alan akademik felsefe neredeyse tümüyle anti-felsefedir." F. A. Schaeffer, *The God Who is There*, Downers Grove, III., 1977, s. 28.

Benzer yalnızca benzeriyle bilinebileceğinden, son çağda tek bilme aracı olan laikleşmiş akıl, konusu olan herşeyde izini bırakmaktan başka birşey yapamazdı. Bilginin laikleşmiş aletinin üzerinde durduğu herşeyin mahiyeti kutsallıktan yoksunlaşır ve kutsallıktan mahrum kalır. Dindışı görüş açısı yalnızca kutsalın rol oynamadığı dindışı dünyada görüş belirtebilir. Tipik modern insanın tavrı gerçekte her nerede görürse "tanrıları öldürmek" ve laikleşmiş zihniyetten gelen ipliklerle çabucak yeni kalıplara örülen bir dünyadan gelebilecek olan kutsalı yasaklamak olmuştur.

Laikleşmiş bilginin etkisi herşeyden önce düşünce alanında ortaya çıkacaktı. Hıristiyan Platoncular ve Aristocuların aksine, Pico della Mirandola'nın *Kabbala*'nın Hıristiyan versiyonunu ekleyeceği[130] Hermetik marifet anlayışını diriltmek isteyen Ficino gibi Rönesans Hermetistleri ve hatta, çoğu modern dünyayla ilişkili benzer konularda çalışmalar yapmış olan bazı geç dönem teosofistleri ve bâtınîleri de akletme üstüne kurulu kutsal bir hikmetle dindışı felsefeyi birbirinden ayırmakta başarısız kaldılar. Metafizik doktrinlerin ihtişamı, 'kültür' gibi kendisi de modern bir buluş olan 'düşünce'nin kavramsal kategorisi olarak dindışı düşüncenin anlamsızlığına indirgendi. Hikmetin en yüce formu, daha önce belirtilmiş olduğu gibi, basit bir tarihî ödünç alma olan, kendisiyle derin hikemî doktrinlerin anlamının tahrip edilebileceği ve ideal tarihî yafta rolünü oynayan Yeni Eflatunculuğa dönüştürüldü. Onu, manevî olarak düşünülürse anlamsızlığa indirgeyen şeyi basitçe Yeni Eflatunculuk olarak isimlendirmek —bu hâlâ böyledir— uygun görülmüştür. Bunun gerçekleşmemesi halinde panteistik, animistik, naturalistik, monistik ve hatta mistik gibi deyimler önemleri yok edilmek ya da görmezlikten gelinmek istenen doktrinleri tanımlamak için kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. Platon, Plotinus ve Proclus sanki yakınlarda bir yerlerde bir üniversitede basit felsefe hocası filozoflar olarak sunulmuşlar; onların metafizik açıklamalarını benimseyen Hıristiyanlar "saf" Hıristiyanlıktan sapıp Yunan düşüncesinin etkisi altına girmiş kişiler olarak görülmüşlerdir. Tüm felsefeyi köklerinden koparılmış ve kutsallık duygusundan mahrum bırakılmış aklın ürünü olarak görenler karşısında Fârâbî'nin ve hatta Thomas Taylor'un ya da K. S. Guthrie'nin eserlerinde Pisagor, Eflatun ve hatta Aristo'nun takdir edilişleri ne kadar da farklıdır. Geleneğin yeniden keşfi ve bilginin kutsal

---

130. Bkz. F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londra ve Boston, 1979.

mahiyetinin yeniden teyidi yalnızca tüm felsefenin ve Yunan hikmet ve düşüncesinin yeniden değerlendirilmesine imkân sağlamakla kalmayacak, çağdaş insanın Greko-Romen uygarlığının ölümünü takiben tüm Akdeniz bölgesi ve Avrupa'da yaygınlaşan üç tek-tanrılı dinde bir lütuf olarak bu felsefenin oynadığı rolün önemini anlayabilmesini de mümkün kılacaktır. Yunan entellektüel mirasının gelenek ışığında yeniden değerlendirilmesi çağdaş dünyada yerine getirilmesi gerekli en önemli görevlerden birisidir. Bu, tam olarak yapılabilirse gerçekleştirilmekte olan felsefe çalışmalarının yanısıra ilahiyat ve karşılaştırmalı dinler alanlarındaki çalışmaları da derin biçimde etkileyecek olan bir görevdir.

Kozmosun laikleştirilmesi de kişisel aklın laikleştirilmesiyle ilişkilidir. Kozmosun desakralizasyonu konusunda birçok entellektüel ve tarihî sebep varsa da;[131] bilme imkânına sahip zihnin ya da Kartezyen *cogito*nun saf olarak rasyonalistik düzeye indirgenişi bu sebeplerin başlıcalarından birisidir. Bilginin desakralizasyonuyla, bilimsel olarak bilen istidlâlî aklın inanç dünyasından ve esas ve öz olarak bilen Akl'dan nihaî olarak kopuşunun, Kozmos'un mekanikleştirilmesiyle dünyanın özünün kutsal mahiyetinin boşaltılışıyla aynı zamana rastlayışı tesadüfî değildir. Bazıları modern çağın manevî kaosunu onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar biliminde vuku bulan dünyanın bu mekanikleştirilmesine bağlamışlardır.[132] Bilginin yalnızca akıl düzeyine indirgenişine karşı çıkmış olan hemen tüm filozof ve ilahiyatçıların dünya anlayışının mekanikleştirilmesine de karşı çıkışlarını[133] ve, zihnin Akıl tarafından aydınlatılışı temeline dayanan Boehme öğ-

---

131. Bu konuyu geniş kapsamlı bir şekilde *Man and Nature* (Londra, 1976) isimli eserimizde ele aldık; ayrıca bkz. Roszak, *Where the Wasteland Ends* ve aynı yazarın *Unfinished Animal* (New York, 1975) isimli eserleri.

132. Dünyanın (dünya görüşünün) mekanikleşme süreci üzerine geniş çaplı araştırma yapan ve ayrıntılı açıklamada bulunan E. J. Dijkterhuis modern bilimin eleştiricilerine değinirken şunları yazar: "Tüm teknolojik gelişmeye rağmen yirminci yüzyıl dünyasının içine düşmüş olduğu manevî kaosun ana sebeplerinden birisi olarak zihne mekanistik anlayış tarafından egemen olunuşu üzerine düşünme eğiliminde oldular." Dijkterhuis, *The Mechanization of the World*, trc. C. Dikshoorn, Oxford 1961, s. 1-2. Bu süreç A. Koyré, G. Di Santillana ve I. B. Cohen gibi birçok Rönesans ve onyedinci yüzyıl bilimi üzerinde çalışmış olan tarihçi tarafından konu edinilmiştir.

133. Mekanistik dünya görüşü için temel olma işlevi gören yeni astronomiye karşı Oetinger ve Swedenborg gibi kişiler arasında söz konusu olan reaksiyonla ilgili örnek için bkz. E. Benz, "Der kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung," *Eranos Jahrbuch* 44 (1975): 15-60; ayrıca, *Cahiers de l'Université de St. Jean de Jérusalem*, cilt 5, Paris, 1979.

retisini devam ettirmek isteyen Almanya'daki Boehme izleyicileri gibilerinin mekanistik görüş açısına sert bir biçimde karşı çıkan *Naturphilosophie*'nin önde gelen taraftarları olduğunu görmek dikkate değerdir.[134] Her hal ve kârda, bilginin desakralizasyonunun kozmosun desakralizasyonuyla doğrudan ilişkili olduğuna kuşku yoktur.

Ne tarih ve ne de geçici süreç kozmosun akıbeti için birşey yapamadı. Köklerinden daimi olarak koparılmış cüz'î akıl gerçekliği yönteme, zamanı saf niceliğe, tarihi aşkın entelekyası olmayan bir sürece indirgemekten başka birşey yapamazdı; aynı zamanda da, modern zihniyetin anası ve atası da gerçeklik olarak düşünüldü. Ebedîlikten çok, zaman herşeyin kaynağı oldu. Doğru ya da yanlış oldukları düşünülmeksizin fikirler tarihsel değişim alanında tümüyle itibardan düşürüldü ve kendilerine yalnızca tarihsel olaylar olarak önem atfedildi. Felsefe ve bilimde bulunabilecek türden, tarihin desakralizasyonu sonucu bir tarihselcilik doğdu. Birçok çağdaş eleştirmenin tarihselciliğin fukaralığını fark etmiş olmalarına[135] ve başka bakış açılarından bir tarih yöntemi aramalarına rağmen, birçok insan için aklın daimî ikiz kaynakları olan Akıldan ve vahiyden kopuk kaldığı ve tüm sürekliliğin oluşa indirgendiği bir dünyada tarihselcilik yaşamaya ve hâkim düşünce tarzı olmaya devam etti. Zamanın niteliksel yanının tahribi de, tüm gerçekliklerin oluş nehrindeki yansımalarına indirgenişleri de insanın zihinsel hassalarının, değişmez

---

134. Bölünmemiş bilgi ve *Naturphilosophie* davası şampiyonları olan Goethe ve Herder mekanikleşmiş dünya anlayışına karşı koymuş olan ve geleneksel öğretiye uygun düşen doğanın parçaları arasında birbiri ile alâkası olmaklığı fikrini yeniden ileri süren kişiler arasındaydılar. Goethe şunları yazar: "Die Natur, so mannigfaltig sie erscheint, ist doch immer ein Eins, eine Einheit, und so muss. wenn sie teilweise manifestiert, alles übrige Grundlage dienen, dieses in dem übrigen Zusammenhang haben." R. D. Gray tarafından *Goethe, The Alchemist* (Cambridge 1952, s. 6) isimli eserde iktibas edilmiştir; ayrıca bkz. H. B. Nisbet, *Goethe and the Scientific Tradition*, Londra, 1972, s. 20.

135. K. Popper'in ünlü eseri *The Poverty of Hictoricism* (Boston, 1957), ünlü bir çağdaş bilim felsefecisi tarafından yapılmış olarak bu eleştirilerin en tanınmış olanlarından birisidir.
Modern fenomenoloji de tarihselciliğe karşı çıkmış ve din, felsefe, sanat vd. çalışmalarında alternatif yol ve metodlar üretmiştir; ayrıca, geleneksel perspektifle kaynaştığında dikkate değer sonuçlar ortaya koymuştur. Bunun dışında kaldığında ise, hem kutsallık duygusundan ve hem de mukaddes tarih olarak çeşitli geleneklerin tarihinden ayrılmış olarak bir tür verimsiz yapı çalışmasına yol açtı. Bununla birlikte, fenomenolojiye götüren sezginin kalbinde "tarihselciliğin sefaleti"nden haberdar oluş ve fenomenler dünyasında bile görülebilen ve daimî olana ait nitelikleri yansıtan daimî yapıların ve tarzların zenginliğinin yeniden toplanışına olan vukuf bulunmaktaydı.

Merkez'inden kendi değişken, kararsız varoluşuna dönüşünün sonucudur. Akl'ın makamı olan kalpten kopuk bireysel akıl daimî olanın rol ve fonksiyonunu gasp edeceği geçiş ve değişme hali içinde kalmaktan başka birşey yapamazdı. Mutlak olanı görece olana ve daimî olanı değişken olana indirgemekle bu dindışı görüş açısı izafî ve değişken olanı da kendi düzeylerinde sahip oldukları kutsal niteliklerinden yoksunlaştırmıştır.

Formüle edilmiş bilgi dilden ayrılamaz olduğundan bilginin desakralizasyonu dilin kullanılışını etkilemek durumundaydı. Eğer Avrupa dilleri klasik dillerin bâtınî anlamlarını yitirerek giderek daha az sembolik ve daha tek-boyutlu diller haline geliyorsalar bu, bu dillerin tek-boyutlu düşünce kalıplarıyla irtibatlı oluşları dolayısıyladır. Modern felsefenin anti-metafizik peşin hükmü dili metafizik anlamdan yoksunlaştırma teşebbüsünde yansır; bununla birlikte bu, tam olarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir süreçtir; çünkü, dil de kozmos gibi nihaî olarak ilâhî kökenlidir ve köklerinin ve yapısının gömülü olduğu metafizik anlamdan tamamıyla ayrılamaz. Yine de, onyedinci yüzyılda rasyonalizmin yükselişi ve dünyanın mekanikleşmesi Avrupa dillerini laikleşme yönünde hemen etkilemeye başlamıştı. Galileo, tabiatın yorumlanması gerekli büyük bir kitap olduğu şeklindeki geleneksel düşünceyi kabul etmekteydi;[136] ancak, onun için bu kitabın dili Saint Bonaventure'nin, Dante'nin, ya da Kabbalistlerin sembolik ve mistik yorumların anlamıyla birlikte bulunan kutsal dili değildi; onun dili Pisagorcu anlamda değil, saf niceliksel anlamda düşündüğü matematiğin diliydi.[137] Kepler evrende 'niceliğin Tanrı'nın bir ifade tarzı' *(Dio quantitatum Deo proposi-*

---

136. Yazar, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems— Ptolemaic and Copernican* isimli eserinin başlangıcında büyük bir kitap olarak tabiat fikrine işarette bulunmaktadır.

137. "Felsefe sürekli bakışlarımız önünde duran bu büyük kitap (evren) içinde yazılıdır. Ancak, bu kitap dilin anlaşılması ve meydana getirilmiş olduğu harflerin okunuşu öğrenilmeden anlaşılamaz. Bu kitap matematiğin diliyle yazılmış olup, karakterleri üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir; bunlarsız bu kitabın bir tek harfi bile insan tarafından anlaşılabilir değildir." *Assayer, Discoveries and Opinions of Galileo* içinde, trc. Stillman Drake, New York, 1957. s. 237-38. M. De Grazia'nın "Secularization of Language in the 17th Century" (*Journal of the History of Ideas*, 41/2, April-June 1980) başlıklı yazısı içerisinde iktibas edilmiştir.
Galile'nin Pisagorculuğa doğrudan ilgisini gösteren kanıt fazla değildir. Ancak, Galile'nin babası Pisagorcu öğretiyle yakından ilgiliydi.

138. İçlerinde *Mysterium Cosmographicum* da olmak üzere, birçok eserinde Kepler bu fikrini geliştirir.

tam)[138] olduğunu da düşünüyordu. Bununla birlikte, Galileo'nun zıddına olarak hiçbir zaman matematiğin sembolik ve niteliksel yanını gözden kaçırmadı; Kepler'in kendisini adamış olduğu bu matematik, sayıların sembolizminin ve geometrik formların ahenkli birlikteliğinin felsefesi olan Pisagorcu felsefeyle yakın ilişki içindeydi.

Ondan sonra Birçok Avrupalı felsefeci matematiğe dayalı bir dil meydana getirmeye bile teşebbüs etti; Mersenne ise aynı işi müziğe dayalı bir dil meydana getirmek için yaptı. Gerçekte bu hareket düşünceyle hesap arasında bağlantı kurmak isteyen Leibniz'in sembolik mantık anlayışını destekliyordu. Geleneksel perspektifteyse birbirinden ayrılamaz olan şeyler düşünce ve dildi. Birçok geleneksel kaynakta *logos* ve *ragione* (muhakeme) birbiriyle bağlantılıdır ve bazı metinlerde de aynı şeye işaret ederler.

Dilin laikleşmesi ve kozmik metni okuyuşta dilin sembolik anlamının yerine saf niceliği koymaya teşebbüs ediş, şimdiye kadar bir Tanrı armağanı olarak düşünülen ve bazı Katolik ve Protestan ilahiyatçılar tarafından tabiat kitabıyla arasında bağlantı kurulan Kitab-ı Mukaddes'in diline de yansır. Fakat şimdi insanlığa ait bu dil gözden düşmüş ve matematik doğanın uygun dili olarak düşünülür olmuştur; Kitab-ı Mukaddes'in dili de, Alîm bir Tanrı'nın hediyesi olmaktan çok, "okur-yazar olmayan bir kişinin, dikkatsizce oluşturulmuş bir icadı" olarak görülmeye başlanmıştır.[139] İnsanlık dili laikleşmenin arka arkaya gelen "düşüşler"i ya da safhaları içine girmiş (bu da bugün dilin birçok şekillerde bozulması ve bir başka düzeyde de Latince'yle bağlantılı olan ayinsel sanatın diller lehine kurban edilmesi sonucunu vermiştir); böylece ilâhî dille beşerî dil arasındaki bağlantı kopmuştur.[140] Bu mahallî diller kendi kutsal prototiplerinden zaten uzaklaşmışlar ve laikleşmiş dünyanın günlük dilleri olarak saçmalıklarla dolu olduklarından fazlasıyla bilinir olmuşlardı. Bilginin kutsal muhtevasından yoksunlaştırılışıyla, onunla birlikteliği olan dilin laikleşmesi arasında neredeyse bire-bir bir karşılıklılık

---

139. De Grazia, *a.g.e.*, s. 326.

140. "Onyedinci yüzyılda, insanla ilâhî dil arasındaki geleneksel bağ kopar. Tanrı dilinin aslında şifahî olduğu artık düşünülmez olunur; İnsanın kelimelerinin hem tür ve hem de mahiyet olarak ilâhî Kelime'yle ilişkisi kesilir." *a.g.e.*, s.319.
Bir ayin dili olduğu söylenebilecek olan (İslâm'ın Arapça'sı ve Yahudiliğin İbranice'si gibi kutsal olmayan) Latince'yi kullanan Hıristiyanlığın, Yahudilik ve İslâm'ın zıddına olarak kutsal bir dile sahip olmayışı nedeniyle bu süreç Batıda kolayca ortaya çıktı.

vardır; bunun tersi de doğrudur; kutsal bilginin ya da *scientia sacra*-nın canlandırılışı ya da yeniden teyidi söz konusu olduğunda —ki sonra bu kutsal bilgi kendisini mümkün olan ve fakat uygun da olan dille ifade etmenin yolunu arar— dili yeniden sembolik ve mistik yorum dili düzeyine yükseltme teşebbüsü vardır.[141]

Nihayet, bilginin desakralizasyonu kutsalın kendi kalesine, yani dine ulaştı. Bilginin değişim ve oluşumdan ayrılamaz olan diyalektiğe indirgenme sürecinde nihaî adımın Hegel tarafından atılması sonucu inanç dünyası, "düşünen" insanın bulunmakta olduğu zeminden bir darboğazla tümüyle ayrılmış birşey gibi görünmeye başlar. Hegel'e karşı çıkan Kierkegaard'la birlikte hem varoluşçu ilahiyat ve hem de varoluşçu felsefe (ister inancı savunsun, isterse tanrı-tanımaz olsun) doğar. Jaspers, Marcel ve Heidegger gibi kişilere göre insanın eşyayı anlayabilmesi için bir sıçrama yapması gereklidir. Karl Barth'ın düşüncesinde olduğu gibi, teolojide "inancın üst katı"na[142] sıçrayış gereklidir. Teoloji doğayla da, insanlık tarihiyle de olan temasını kesmiştir.[143] Bilgiyi aşk ve inançla, dini bilimle ve ilahiyatı en-

---

141. Aynı süreç bugün geleneksel doktrinlerin dirilişi şeklinde ortaya çıkmak durumundaydı. Bu konuyu diğer bölümlerde ele alacağız.
Bilginin desakralizasyonuyla modern dünyada dilin desakralizasyonu arasındaki ilişki sorunu ayrı ve ayrıntılı bir çalışmada ele alınacak olan bir konu. Bizse burada konuya kısaca değiniyoruz. Doğuda düşüncenin laikleşmesiyle karşı karşıya gelen geleneksel Şark dillerinin desakralizasyonu süreci, bugün, beş yüzyıl kadar önce Batıda vuku bulmuş olan şeyin canlı bir örneğini oluşturmaktadır.

142. Aklın hükümranlık alanından köktenci bir şekilde çıkıp inanca sığınışın "modern akılcılığın inanca karşı kokusuz gaz gibi sessiz bir ihlal içinde" oluşu nedeniyle meydana geldiğini söyleyen bulunabilir. K. Stern, *The Flight from Woman*, New York 1965, s. 300. Ancak soru, esas itibarıyla aklı dini öldüren bir gaz olarak değil, her ikisi de Mutlak Hakikat'la ilişkili olduğundan, imanın bir tamamlayıcısı olarak görmüş olan hikemî perspektifin kaybı sebebiyle değilse; Hıristiyan bir ilahiyatçının, akılcılığın öngördüğü akla sınır koymayı neden kabul etmesi gerektiğidir. Bu tür ilahiyat anlayışlarının ortaya çıkışının işaret ettiği gerçek şudur: Modern Batı felsefe ve biliminin bilme yeteneğini kutsaldan mahrum edişleri nihayet ilahiyatçılar tarafından da kabul edilmiştir; bu ilahiyatçıların bazıları kutsalın yeniden keşfi arayışında birçok çağdaş bilim adamının yaptığından daha köktenci bir tutum içinde bulunmuşlardır.

143. Barth'tan söz ederken Schaeffer şunları yazar: "Kendisi Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Papaz John Robinson, Alan Richardson gibi birçok kişi ve tüm yeni ilahiyatçılar tarafından takip edilmiştir. Bu kişiler ayrıntılarda ayrı düşmüş olabilirler, ancak mücadeleleri aynıdır: birleşik bir bilgi alanını terketmiş olan modern insanın mücadelesi. İlahiyatçılara gelince; onlar, dinî gerçeğin bir taraftan bilimle ve diğer taraftan da tarihle temasını kestiler. Bu ilahiyatçıların yeni sistemleri doğrulamaya açık değildi, düz bir şekilde kendisine inanılacak olan bir sistemdi". Schaeffer, (eser daha önce zikredildi), s. 54. Teilhard de Chardin örneği geleneksel bakış açısından yeni bir teolojik bozulma boyutu sunmaktadır. Bu konuyu daha sonra ele alacağız.

tellektüel ilgilerin tüm bölümleriyle ilişkilendiren birleştirici görüş, bölümlendirilmiş bir dünya bırakarak nihayet tümüyle kaybolmuştur. Bu bölümlendirilmiş dünyada bütünlük yoktur, çünkü kutsallık merkezî ilgiye konu olmaktan çıkmış ya da bir duygusallığın konusu haline indirgenmiştir. Böylesi bir dünyada manevî ve entellektüel bir donanıma sahip kimseler, bu çevrenin sınırları dışında kalarak kendi geleneksel köklerini ve aklın tüm işlevini keşfetmeye çalıştılar. Keşfedilecek bu kökler ve aklî melekeler bilgiye kutsal fonksiyonunu yeniden verecek ve insanlara aşktan da, inançtan da ayrılamaz olan bu birleştirici ilke temelinde hayatlarını yeniden bütünleştirme imkânını sağlayacaktır. Modern dünyayı eleştirmeleri ve kutsalı yeniden keşfetmeleri mümkün olamayan ve fakat aynı zamanda da, kendilerine modern hayat olarak sunulmuş bu yoksullaşmış entellektüel ve manevî görünüş önünde uyumaları mümkün olmayanlar için yalnızca matem ve umutsuzluk vardır; ki, modern edebiyatı fazlasıyla tanımlar. Galli büyük şair Dylan Thomas şiirinde bunu özetler; bu, onun ağıtıdır da:

Ölmek için fazlasıyla gururlu, kırık ve kördü ölürken
En karanlık yol, yüzünü çevirmedi
Soğuk kibar bir adam daracık gururunda cesur
Masum olarak, ürkütücüydü ölürken
Tanrısından nefret ederek, fakat süssüz, sade.
Yaşlı kibar adam yanan gururunda cesur.

Ancak, Allahu Teâlâ Rahîm ve Âdil olduğundan, Akl'ın ışığı tümüyle karanlığa gömülmez ve bu umutsuzluk çağdaş insanın son ilahisi olamaz.

İKİNCİ BÖLÜM

Gelenek Nedir?

Geçmişin Tao'suna bağlı kalmakla
Şimdiki varlığına sahip olacaksın.

Tao Te- Ching

Yaratmıyorum; yalnızca geçmişi söylüyorum.

Konfüçyus

Gelenek deyimi önceki bölümde çokça kullanıldı. Şimdi, yanlış anlaşılmayı önlemek için, kutsalın anlamının bilgiyle olan bağlantısına dair ilgimizin merkezinde bulunan gelenek kavramının olabildiğince eksiksiz bir tanımını yapmak gerekiyor. Bu çalışmada kastedildiği anlamıyla gelenek deyimi Batıda, bilginin ve günümüz insanını kuşatmış olan dünyanın kutsal olandan soyutlanma sürecinin son safhasında kullanılmaya başlanmıştır. Geleneğin yeniden keşfi; herşeyin kaybedilmiş olduğu sanılan bir anda, rahmetiyle bu geleneğin kalbini ve mahiyetini yeniden ortaya çıkarmayı mümkün kılan İlâhî Melekûtun bir lutfu, bir tür kozmik telâfidir. Geleneksel bakış açısının açıklanması; kutsal boyutunu ve bundan dolayı da anlamını yitirmiş olan bir dünyada kaybolmuş çağımız insanının çöküşünün ağıtına beşerî varoluşunun Evvel'i ve Âhir'i olan Kutsal'ın cevabıdır.

Herşey kaybolmuş görünse de, Hepsi bulunur
Evvel olan Âhir'de. İnançlı gösteri
Senin olanı taklit uygun değil, seni izhar için
*Omega, Alfa'nın taayyün ettiği kemeraltıdır**

Son gelen İlk, tıpkı senin gibi
Tohumlar mevsimi, Ey meyvalar mevsimi.[1]

Kadîm bir karaktere ve çağlar boyunca devam eden bir sürekliliğe sahip geleneğin insanlık tarihinin bu son saatinde yeniden ortaya konulması demek olan "Son Gelen İlk," insanoğlunun yeryüzü tarihinin büyük bölümünde —hatta hemen tamamında— birlikte olduğu Hakikata bir kez daha ulaşmasını mümkün kılmıştır. Çağlar boyu süren normal insan hayatının çerçevesini teşkil eden Hakikat güneşinin tutulması ve neredeyse tümüyle kaybolması nedeniyle bu Hakikat yeniden ortaya konulmalı ve gelenek adına yeniden hassas bir şekilde açıklanmalıydı. Çağdaş dünyada görüldüğü şekliyle deyimin kullanılması ve gelenek anlayışına başvurulması, bir anlamda, bir kural- dışılığın bir diğer kural-dışılık tarafından gerekli hale getirilmesi şeklindedir.[2] Modern dünyanın oluşumu da benzer şekildedir.

Birçok dilde, modern zamanlar öncesinde tam olarak geleneğe tekabül eden bir deyim kullanılmış değildir. Modern zamanlar öncesi toplumlar geleneksel bakış açısını kabul edenler tarafından bu deyimle tanımlanmışlardır. Modern dönem öncesi insanı, özel bir tarzda tanımlanmış bir gelenek kavramına ulaşabilmek için geleneğin meydana getirdiği dünyaya fazlaca dalmıştı. Modern dönem öncesi insanı sufî kıssasında geçen yavru balık gibiydi. Yavru balıklar bir gün annelerine giderler ve sözünü çok işitmiş oldukları ama kendisini hiç görmemiş oldukları ve kendilerine nitelikleri anlatılmamış olan suyun mahiyetini sorarlar. Anne balık, su olmayan birşey buldukları zaman kendilerine suyun mahiyetini açıklamaktan memnuniyet duyacağını söyler. Aynı şekilde; modern dönem öncesi insanları şimdi gelenek olarak isimlendirdiğimiz şeyle doymuş halde olan dünyalarda yaşıyorlardı. Modern dünyada tanımına, açıklanmasına ihtiyaç duyulan gelenek denilen ayrı bir kavrama sahip değillerdi. Vahye, hikmete ve kutsala vâkıftılar, uygarlıklarının ve kültürlerinin çöküş dönemlerini de biliyorlardı, ancak bugün söz konusu olduğu

1. Martin Lings'in 'Autumn' isimli şiirinden. Lings, çağdaş gelenekçi yazarların önde gelenlerinden bir şairdir. Bu şiiri *The Heralds and Other Poems* isimli kitabında bulunmaktadır, Londra, 1970, s. 26.
2. Çağdaş gelenekçi üstadların önde gelenlerinden birisinin belirttiği gibi, bugün geleneksel doktrinlerin açıklamaları kendi bütünlükleri içinde yapılmalıdır; çünkü "bir karışıklık bir diğerine yol açar."

şekliyle geleneğin tarif ve açıklanmasını gerekli kılan tümüyle laikleşmiş ve anti-geleneksel bir dünya deneyimleri yoktu. Geleneksel görüş açısının açıklanması ve insanlık tarihinin bu evresinde açığa çıkmış olan tüm gerçekliklerin esas itibarıyla tekrarlanması anlamına gelen geleneksel perspektifin tamamıyla yeniden ortaya konulması Karanlık Çağ'ın yıldızının sönmeye yüz tuttuğu bu dönemde gerçekleşebilirdi; geleneksel görüş açısının açıklanması konusundaki bu canlanış Karanlık Çağ'ın sonuna ve muhteşem bir sabahın arefesine işaret etmektedir. Herşeyin ortaya konduğu bir dönemin sona erişi yalnızca tüm dönemlerin özetle tekrarını ve yeni bir dönemin çekirdeği işlevi gören sentezin yaratılmasını mümkün kılabilirdi.[3]

Gelenek anlayışı meydana getirilmek ve geleneksel öğretiler bütünlükleri içerisinde açıklanmak zorundaydı; insanlık tarihinin bu son safhasında olan şey budur. Ancak, bugün gelenekle ilgili yazılanlar yaygın biçimde bilinmekten uzaktır. Eğer, gelenekçi bakış açısına sahip olanların yazdıkları iyi biliniyor olsaydı, birçok sayfanın, makalenin ve hatta kitabın kendisine tahsis edilmiş olduğu geleneği burada ve şimdi yeniden tanımlama gereği olmayacaktı.[4] Bu yüzyıldaki entellektüel hayatın dikkate değer bir yanı, zihinsel sorunlarla

---

3. Mikrokozmik düzeyde, öte dünyayla ilgili geleneksel doktrinler ölüm anında bir insanın tüm hayatının, gözü önünde kısaca tekrarlanacağını söyler. Kişi sonra, buna göre yargılanır ve durumuna göre ve ölçülemeyecek boyutta olan İlahî Rahmet'e uygun olarak ölüm sonrası hayatına başlar. Aynı ilke makrokozmik düzeyde de geçerli olduğu gibi insanlık hayatını da kapsar; şüphesiz fertten kollektif seviyeye geçişin tazammun ettiği bütün farklılıklarla.

Günümüz Batısında geleneksel perspektifin önde gelen açıklayıcılarından birisi olan R. Guénon'un ilk eserlerinde geleneğin anlamı üzerine birçok pasaj bulunmaktadır. Bkz. onun, "What is Meant by Tradition" *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, M. Pallis çevirisi, Londra, 1954, s. 87-89; ve "De l'infaillibilité traditionnelle," *Aperçus sur l'initiation* içinde, Paris, 1946, s. 282-288. Benzer şekilde A. K. Coomaraswamy ve F. Schuon'un da gelenek kavramı üzerine yazdığı pek çok pasaj bulunmaktadır. Örneğin şuralara bakınız; Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, özellikle 4. ve 5. bölümler; F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, kısım 1; aynı müellif, *Light on the Ancient Worlds*, bölüm 1 ve 2; aynı eser, "Fatalité et progrès", *Etudes Traditionnelles*, no 261 (Temmuz-Ağustos), 1947): 183-89; aynı müellif, "L'Impossible convergence" *Etudes Traditionnelles*, no. 402-3 (Eylül-Ekim 1967): 145-49. Ayrıca bkz. E. Zolla, *Ché cos' è la tradizione?*, özellikle kısım 2'de, "La Tradizione Eterna"; bu yazı geleneği daha çok edebî bir noktadan ele alır; aynı müellif, "What is Tradition?" A. K. Coomaraswamy'ye tahsis edilen ve R. Fernando tarafından editörlüğü yapılan ciltte. Gelenek, bu çalışmada tasarlanan anlamına benzer bir şekilde, fakat daha sınırlı bir anlamda bazı Katolik yazarlar tarafından da kullanılmıştır; meselâ J. Pieper, *Überlieferung-Begriff und Anspruch*, Münih, 1970. Daha sonra kendilerinden söz edeceğimiz diğer Katolik yazarlar ise gelenekçi düşünceyi tümüyle benimsemişlerdir.

ilgili resmî işlevleri olan çevrelerde bu noktanın ihmal edilmiş olmasıdır. Bu ihmalin kasıtlı olup olmadığı hususu konumuzun dışında. Sebep her ne olursa olsun, sonuç, gelenekçi karakterde eserlerin Batıda ortaya çıkışından altmış ya da yetmiş yıl kadar sonra birçok çevrede geleneğin hâlâ yanlış anlaşıldığı; âdet, alışkanlık, miras olarak devralınmış düşünce kalıpları ve benzeri şeylerle karıştırıldığıdır. Bundan dolayı, konuyla ilgili tüm yazılmış olanlara rağmen geleneğin anlamının bir kez daha araştırılması gerekli olmuştur.

Zikredilen sebepler nedeniyle, geleneksel diller gelenek kelimesine karşılık gelecek bir deyime sahip değillerdi. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın ya da diğer herhangi bir gerçek dinin meydana getirdiği dünyalar ve uygarlıklar geleneksel dünyayı oluşturuyor olmalarına rağmen; Hinduizm ve Budizmde *dharma*, İslâm'da *ed-dîn*, Taoizmde *Tao* gibi, muhtevaları itibarıyla gelenekle içiçe olsalar da onunla özdeş olmayan deyimler vardır. Bu dinlerin her biri, aynı zamanda dinin prensiplerini farklı alanlara yayan geleneğin kalbi ya da başlangıcı durumundadırlar. Bir doktrinin nakledilmesi ve vahyedilenle yaşanması ve nihayet *traditio*nun işaret ettiği mahiyetin açığa çıkarılması anlamlarını ihata etse de, Katoliklikte kullanılan *traditio* deyimi de geleneği tam anlamıyla karşılamaz. Gerçekte, *tradition* (gelenek) kelimesi etimolojik olarak nakletme ile alâkalıdır ve bu tarif içerisinde bilginin, uygulamanın, tekniklerin, hukukların, şekillerin ve sözlü ve yazılı birçok diğer özelliğin intikalini kapsar. Gelenek yaşayan bir varlık gibidir; iz bırakır, ama bu ize indirgenemez. Onun naklettikleri kağıt üstüne yazılmış kelimeler gibi görülebilir, ama o insanların ruhlarına kazınmış gerçeklerdir de; ve nefes ve hatta belli öğretilerin kendisiyle nakledildiği bakış kadar latiftir.

Bu çalışmamızda ve tüm diğer eserlerimizde kullanıldığı şekliyle teknik anlamıyla gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî bir kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte nebîler, resûller, avatarlar, Logos (Kelâm) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade ediyor.

Daha evrensel anlamıyla geleneğin insanı öte'ye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dini kapsadığı düşünülebilir. Bir diğer görüş açısın-

dan ise din, Allah tarafından vahyedilen ve insanı Asl'ına bağlayan ilkeler olarak kendi aslî anlamı içerisinde düşünülebilir. Bu durumda gelenek, daha sınırlı bir anlamda, bu ilkelerin uygulanması olarak düşünülebilir. Gelenek, hakikatın mahiyetinden kaynaklanan bireyötesi karakterdeki gerçekleri ifade eder; şu sözle söylenildiği gibi: "Gelenek çocuksu ve modası geçmiş bir mitoloji değil, alabildiğine gerçek olan bir ilimdir."[5] Gelenek, din gibi, hem hakikat, hem de bulunuştur. Bilen özne ve bilinen nesneyle ilgilenir gelenek. Herşeyin aslı olan ve herşeyin dönecek olduğu Kaynak'tan gelir. Böylece gelenek, sufîlere göre varoluşun asıl kaynağı olan "Rahman'ın Nefesi" gibi herşeyi ihtiva eder. Gelenek, kendilerinden ayrılamaz bir şekilde vahiy ve dinle, kutsalla, sahih akideyle, şahadetle, süreklilik ile, hakikatın nakledilişindeki düzenliliği ile, zahirî olanla ve bâtınî olanla olduğu kadar manevî hayat, bilim ve sanatlar ile de ilişkilidir. Bu zikredilen ve diğer ilgili kavram ve kategorilerin her birisiyle ilişkisi açıklandığında, geleneğin anlamının incelik ve renkleri daha berrak hale gelir.

Son onyıllarda geleneğin çağrısı birçok kişiyi cezbetmiş ve anlamı daha ziyade her dinin özünde bulunan, Doğuda da, Batıda da hikemî perspektife sahip oluşu insan hayatının başarısının tacı olarak kabul eden Sophia'dan başka birşey olmayan ezelî hikmetle ilişkilendirilmiştir. Gelenek fikrinden ayrılamaz olan ve gelenek düşüncesinin ana unsurlarından birini oluşturan bu ölümsüz hikmet Batı geleneğindeki *sophia perennis*ten, Hinduların *sanatâna dharma*[6] ve Müslümanların *el-hikmetü'l-hâlide* (ya da Farsların *câvidân-ı hıred*) dediklerinden başka birşey değildir.[7]

---

5. F. Schuon, *Understanding Islam*. (*İslâm'ı Anlamak* adıyla İz Yayıncılık tarafından yayınlandı, 1995—çev.)
6. *Sanatâna dharma* olarak çevrilemese de, *sophia perennis* herhalde ona en yakın anlama sahip. *Sanatâna* süreklilik (insanın varlığını devam ettiği sürece, sonsuz değil) ve *dharma* da varlıkların muhafazası ilkesidir; varlıkların her birisi, kendisinin yasası olduğu ve kendisiyle uyumlu olan kendi *dharma*sına sahiptir. *Dharma*, *Mânavadharma* anlamında bütün bir insanlığı ilgilendirir; bu durumda *dharma*, kutsal bilgi ya da insanlık tarihini kapsayan kozmik devir üzerinde söz sahibi yasanın özünde bulunan Sophia ile ilişkilidir. Bu anlamda *sanatâna dharma*, özellikle de Sophia'nın yalnızca teorik boyutu değil gerçeklenmiş yanı da konu edilirse, *sophia perennis*e karşılık gelir. Tam anlamıyla *sanatâna dharma*, insanlık tarihi boyunca olduğu ve olmakta devam edecek olduğu gibi kadîm gerçekliktir. R. Guénon, "Sanatâna Dharma", *Études sur l'Hindouisme* isimli eserinde, Paris, 1968, s. 105-106.
7. Bu, aslında, İbn Miskeveyh'in, İslâm ve İslâm öncesi bilgelerinin metafizik ve ahlâkî hikemiyât vecizelerini ihtiva eden meşhur eserinin ismidir. A. Bedevî, *el-Hikmetü'l-hâlide Câvidan-ı Hıred*, Kahire, 1952, Bu eser eski Fars, Hint ve Rum diyarlarının-

Sanatâna dharma ve *sophia perennis* bir anlamda Kadîm Gelenekle[8] ve dolayısıyla insan varlığının Asl'ıyla ilişkilidir. Bu görüş, herhangi bir şekilde, her birisi Asıl olan başlangıçla başlayan ve geleneğin başlangıcına, yani Kadîm Geleneğe ve onun insanlığın belli bir kesimine uygun hale getirilişine (beşerî seviyede tezahür etmiş Mümkin'e uygun hale getirilişine) işaret eden çeşitli vahiyler halinde gelmiş son mesajların sahihliğini gölgelememeli ya da tahrip etmemeli. Daha eski ve daha kadîm görünen *Corpus Hermeticum* üzerinde çalışmak için Ficino'nun Eflatun çevirisini bırakmasına neden olan Rönesans insanının, kökenlerin ve Kadîm Geleneğin araştırılmasında bulduğu çekicilik —dünya görüşünün ve ondokuzuncu yüzyıl *Zeitgeist*ının[9] da bir parçası olan bir çekicilik— birçok dinle ilişkisinde Kadîm Geleneğin anlamının araştırılmasında karışıklıklara yol açmıştır. Her gelenek ve ezelî hikmet ya da Sophia ile derin bir ilişki içinde olan Gelenek bu bağlantıyı sağlar. Bu bağlantı geçici bir bağlantı ve çeşitli dinleri oluşturan ve kuşkusuz Kadîm Gelenek'le iç ilişkisi olan -—tarihî ve dünyevî bir süreklilikten ibaret olmayan— diğer ilâhî mesajları reddetme sebebi olarak mütalaa edilemez. Her geleneğin manevî yapısı ve özgünlüğü, el'an mevcut hikmet geleneği adına ihmal edilemez; zira mevcut hikmet geleneği bütün ve her bir semavî soydaşının yüreğinde bulunmaktadır

Bugünkü dünyada geleneksel doktrinlerin önde gelen yorumlayıcılarından birisi olan A. K. Coomaraswamy *sanatâna dharma*yı, '*universalis*' sıfatını da ekleyerek *philosophia perennis* olarak tercüme etmiştir. Onun etkisi altındaki birçok kişi, geleneği, derinden ilişkili olduğu ezelî hikmetle özdeşleştirmiştir.[10] Fakat, *philosophia perennis*

---

kiler de dahil olmak üzere birçok bilge ve düşünürün düşünce ve eserlerini tartışmaktadır. Bu eser hakkında T. M. Şusterî'nin Farsça tercümesinin neşrine (*Javidan Khırad*, Tahran, 1976, s. 1-24) M. Arkoun'un yazmış olduğu takdim yazısına bakınız.

8. Kadîm gelenek, Kur'ân-ı Kerîm'in değişik bağlamlarda ve fakat genellikle *hanif* olarak anılan İbrahim Peygamberle ilgili olarak söz ettiği hanif dinden başka birşey değildir; örneğin, "Hayır, biz dosdoğru (hanîf) İbrahim dinine uyarız. O müşriklerden değildi." (II: 135). Ayrıca III: 67, 95; VI: 79, 161; XVI: 120; ve XVII:31. âyetlere de bakınız.

9. M. Eliade, "The Quest for the Origins of Religion," *History of Religions*, 4/1 (Summer 1964): 154-69.

10. A. Huxley'in meşhur eseri *Perennial Philosophy* (New York, 1945) bu çalışmalardan birisidir. Huxley'in eseri varoluşu göstermeyi ve bu kalımlı ve ölümsüz hikmeti değişik geleneklerden seçilmiş sözlerle sunmayı amaçlar. Ancak, bu çalışma değişik yönleriyle eksiktir ve perspektifi itibarıyla da gelenekçi değildir. Hikmetin kayda değer ezelîliği ve evrenselliğini göstermek amacıyla geleneksel bilginin ge-

deyimi ya da İngilizce'deki karşılığı kendi içinde biraz problemlidir. Geleneğin daha iyi anlaşılması için *philosophia perennis* deyiminin tanımlanmasına ihtiyaç vardır. Huxley'in iddiasının tersine, *philosophia perennis* ilk olarak Leibniz tarafından kullanılmış değildir. Leibniz, ilk defa olarak 1714 yılında Remond'a yazmış olduğu meşhur mektubunda bu deyimi kullanmış değildir.[11] Bu deyim, muhtemelen ilk olarak, Rönesans dönemi düşünür ve dinbilimcisi ve bir Augustineyen olan Agostino Steuco (1497-1548) tarafından kullanılmıştır. Bu deyim, birçok farklı ekolle; Skolastisizmle, özellikle Thomistik[12] ekolle, ve genelde de Eflatunculukla özdeşleştirilmiş olmakla birlikte, bunlar geç dönem topluluklarıdır; halbuki Steuco için bu deyim felsefeyi de, dinbilimi de kucaklayan ve hikmet ya da düşünce ekollerinden yalnızca birisiyle ilişkili olmayan ezelî hikmetle özdeştir.

Steuco'nun *De perenni philosophia* isimli eseri Ficino'dan (1433-1499), Pico'dan (1463-1494) ve hatta Cusalı Nicholas'ın düşüncelerinden ve özellikle de *De pace fidei*'den etkilenilerek yazılmıştır. Arapça ve diğer Sâmî dillerini bilen ve Vatikan Kütüphanesinde —ki o sırada, Şarkta olduğu kadar burada da 'hikmet çağları'na ulaşmak mümkündü— kütüphaneci olarak çalışmakta olan Steuco, tarihin şafağının söktüğü andan itibaren var olan kadîm hikmetin varlığıyla ilgilenmiş olan bu ilk örnekleri takip eder. Ficino *philosophia perennis*ten söz etmez; ancak, kadîm ve kutsal felsefe ya da dinbilimi diye tercüme edilebilecek olan *philosophia priscorium* ve *prisca theologio*'dan söz eder. Bu şekilde kadîm hikmet üzerine yazmış ve kutsal kadîm bilgi-

---

niş özetinin meydana getirilmesi şeklindeki Coomaraswamy'nin önerisini tümüyle gerçekleştiren ilk çalışma W. N. Perry'nin *A Treasury of Traditional Wisdom* (Londra ve New York, 1971) isimli dikkatlerden uzak kalmış olan çalışmasıdır. Bu eser, gelenekçi yazarların *perennial philosopy* (hâlidî hikmet) ile kastettiklerinin ne olduğunun anlaşılması için anahtar bir çalışmadır.

11. Mektubunda, gerçeğin önceleri düşünülmüş olandan daha şümullü olduğunu, bunun izlerinin eskiler arasında bulunduğunu belirttikten sonra şöyle der: "et ce serait en effect perennis quaedam Philosophia." C. J. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*, Berlin, 1875-90, c. 3, s. 625. Bu kısım C. Schmitt'in "Perennial Philosophy: Steuco to Leibniz" başlıklı makalesinde de (*Journal of the History of Ideas*, 27/1966: 506) iktibas edilmiştir. Bu makalede (cilt 3, s. 505-532) *philosophia perennis* deyiminin kullanılışının tarihçesi Ficino ve erken Rönesans dönemi isimlerinde Rönesans arkaplanına özel bir dikkat gösterilerek incelenmiştir. Ayrıca, bkz. J. Collins, "The Problem of a Perennial Philosophy", *Three Paths in Philosophy*, Chicago, 1962, s. 255-79.

12. *Perennial Philosophy* deyiminin Thomizm ya da Skolastisizm ile özdeşleştirilmesi genel olarak bir yirminci yüzyıl olgusudur. Rönesans dönemindeyse Skolastikler genel olarak Steuco'ya muhalefet etmişlerdir.

nin efendisi olarak Zerdüşt'ün rolünü vurgulayan Bizanslı düşünür Gemistus Plethon'u takip eden Ficino, kadîm hikmetin başlangıçları olarak Hermetik Külliyat ile Zerdüşt tarafından meydana getirildiğini düşündüğü *Chaldaean Oracles*'ın önemine işaret eder. Ficino, gerçek felsefenin bu hikmeti miras olarak alan Eflatun'la[13] ve gerçek dinbiliminin de Hıristiyanlıkla başladığına inanır. Ficino'ya göre, gerçek felsefe olan *vera philosophia* dinle, ve gerçek din de felsefeyle aynı şeydir. Birçok Hıristiyan Eflatuncu gibi, Ficino'ya göre de, Eflatun *Pentateuch'u* (Eski Ahid'in ilk beş kitabı—çev.) biliyordu ve "Grekçe konuşan Musa"ydı. Eflatun'u Steuco da *divinus Plato* diye anmış; aynı şekilde birçok Müslüman bilge de Eflatun'a *Eflâtun-u İlâhî* ünvanını vermiştir.[14] Ficino, bir şekilde, Gemisthus Plethon'un gerçek hikmetin ölümsüzlüğü üzerine olan görüşlerini yeniden formüle eder.[15] Ficino'nun yoldaşı Pico della Mirandola *philosophia priscorium*'un kaynaklarına, Ficino tarafından üzerinde çalışılmış olan Hıristiyanlık-dışı (özellikle Grek-Mısır) kaynakların yanısıra, Kur'ân'ı, İslâm felsefesini ve Kabbala'yı ilave edecektir. Bununla birlikte, Pico della Ficino'nun perspektifini benimser ve çeşitli uygarlıklar ve tarihin çeşitli dönemleri boyunca hep bir kalmış olan hikmetin sürekliliği düşüncesini vurgular.

Steuco'nun *philosophia perennis*'i bu *philosophia priscorium*'dan başka birşey değildir. Yalnızca isim değişmiştir.[16] Steuco hikmetin ilâhî kaynaklı olduğunu ileri sürer; kutsal bilgi Allah tarafından Âdem'e verilmiş, bu daha sonra giderek unutulmuş ve ancak, en tam şekliyle *prisca theologia* olarak canlı kalabileceği bir rüyaya dönüşmüştür. Hedefi *theosis* (teellüh—çev.) ve kutsal bilginin elde edilmesi olan bu gerçek din ya da felsefe insanlık tarihinin başlangıcından beri var olmuştur ve gerçeğin çeşitli geleneklerdeki ifadeleriyle ya da entellektüel sezgiyle ve 'felsefî' tefekkürle ulaşılabilir olmuştur.

---

13. Özellikle Zerdüşt, Hermes, Orpheus, (Pisagor'un hocası) Aglaophemus ve Pisagor'un mirasçısı.
14. Bu deyimin hem Fârâbî gibi Müslüman düşünürler ve hem de bazı sufiler tarafından kullanıldığı görülür.
15. Ficino'nun görüşleri üzerine bkz. R. Klibansky, E. Cassirer ve P. O. Kristeller'in Rönesansı konu edinen eserleri; özellikle Kristeller'in *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956) ve aynı yazarın *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Floransa, 1953) isimli eserleri.
16. Bu gerçek, Schmitt'in daha önce zikredilmiş olan makalesinde açık bir şekilde gösterilmiştir. Bu makale, *philosophia perennis* deyimi Rönesans kökenli olmakla birlikte, muhtevası olan düşüncenin Ortaçağ Batı düşüncesi ve nihayet Grek kökenli olduğunu ortaya koyar.

Mevcut Rönesans hümanizmiyle de, o zamanlarda etkin olan Hıristiyanlığın zahirî ve hizipçi yorumlarıyla da çatışan fikirlerinden dolayı birçok çevrenin sert saldırılarına uğrayan Steuco'nun kullandığı bu deyim hayatiyetini devam ettirir ve geleneksel fikirlere belli bir sempatisi olan Leibniz'in kullanmasıyla ün kazanır. Fakat ilginçtir; deyim ancak yirminci yüzyılda yaygın bir popülerlik kazanır. Eğer ezelî ya da kadîm hikmet gerçekte Plethon, Ficino ve Steuco'nun anlamış olduğu gibi anlaşılırsa, o zaman bu deyim gelenek düşüncesiyle alâkalı hale gelir ve hatta, yalnızca teorik anlamda değil, manevî gerçekleşme anlamında da *philosophia* deyimini sağlayan *sanatâna dharma*nın tercümesi olarak da kullanılabilir.[17] Gelenek, ilâhî kökenli ve insanlık tarihinin başlıca dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla mesajın yenilenmesiyle varlığını sürdürmüş olan hakikatı ifade eder. Gelenek, çeşitli kutsal formların özünde bulunan ve Hakikatın bir olması sebebiyle tek olan bâtınî gerçeği de bünyesinde bulundurur. Deyim her zaman olduğu ve her zaman da olacağı gibi ve hem yatay intikalle, hem de 'başlangıç'taki ve şu anda buradaki[18] hakikatla temas yoluyla dikey olarak yenilenerek varlığını sürdüren *Sophia* olarak anlaşıldığında; gelenek, *philosophia perennis*le yakından ilişkilidir.

Philosophia perennis konusundan ayrılmadan önce bu düşüncenin İslâm geleneğindeki durumuna değinmek uygun görünüyor. İslâm geleneğinde *philosophia perennis*in kutsal bilgiyle ilişkisi ve hâlidî hikmet olarak anlamının her vahiyle canlı tutuluşu oldukça açıktır ve

---

17. *Religio perennis* ile alâkalı olarak Schuon şunu yazar: "Bu kelimeler Steuchus Eugubin (onaltıncı yüzyıl) ve diğer neo-skolastiklerin *philosophia perennis*'ini hatırlatıyor; fakat 'philosophia' sözcüğü, doğru ya da yanlış, hikmetten çok zihnî bir değerlendirmeye işaret ediyor ve bundan dolayı da kastedilen anlamı iletmiyor." *Light on the Ancient Worlds*, s. 143.

18. *"Philosophia perennis'* genel olarak, başlangıcı olmayan ve hikmetin bütün ifadelerinde aynı kalan metafizik gerçek olarak anlaşılmıştır. Belki de burada *'Sophia perennis'*ten söz etmek daha iyi ya da daha akıllıca olacaktır...
"Sophia perennis nedir: Bir bakıma saf Akıl olan 'Kalb'in derinliğine gömülmüş bulunan insan Ruhu içinde hakikatler vardır. Bu hakikatler manevî tefekkür ehli için erişilebilir mahiyettedir; ayrıca bunlar temel metafizik hakikatlerdir. Bunlara ulaşma, —deyimlerin orijinal anlamları itibarıyla— *'gnostik' 'pneumatic'* ya da *'theosophera* mahsustur; ve bu gerçekler kelimenin gerçek ve hâlâ masum anlamıyla 'filozoflar' (örneğin; Pisagor, Eflatun ve önemli bir ölçüde Aristo) için de erişilebilirdir." Schuon, *"Sophia perennis"*: *Studies in Comparative Religion*, trc.: W. Stoddart. Ayrıca bkz. Schuon, *Wissende, Verschwiegene. Ein geweihte Hinführung zur Esoterik*, Herderbücherei Initiative 42. Münih, 1981, s. 23-28; ve aynı yazarın "Prémisses epistémologiques", giriş ve ilk bölümler, *Sur les traces de la religion pérenne.*

bu, Hıristiyan geleneğinde olduğundan daha fazla vurgulanmıştır. İslâm birlik *(et-tevhîd)* akidesini yalnızca kendi mesajının özü olarak görmez; onu her dinin özü (hakikatı) olarak da görür. İslâm için vahyin anlamı tevhidin ve farklı iklim ve dillerde birlik akidesinin tekrarları olan tüm dinlerin teyididir. Ayrıca, her nerede birlik akidesi varsa, onun ilâhî kaynaklı olduğu kabul edilir. Bundan dolayı Müslümanlar *religion*la paganizm arasında birer din olmaları bakımından ayrım yapmazlar, ancak, tevhidi kabul edenlerle etmeyenler arasında bir ayırım yaparlar. Müslümanlar için Pisagor ve Eflatun gibi eski zaman bilgeleri dinlerin özünde bulunan hakikatı açıklayan birlik akidesi taraftarı olan birer muvahhiddir.[19] Bundan dolayı bu bilgelerin İslâmî anlamdaki kâinat düşüncesine yabancı olmadıkları düşünülür.

İslâm entellektüel geleneği tasavvufî ya da irfanî tezahürüyle de, felsefî ve teosofik[20] tezahürüyle de Hz. Âdem'den bu yana önceki peygamberlerin öğretilerinde bulunan gerçeğin bu bir tek kaynağı olan Hak Din'i *(dînü'l-Hak)* görmüş ve 'filozofların babası' *(Ebu'l-Hukemâ)* olarak Hermes'i İdris peygamberle özdeşleştirmiştir.[21] Birçok sufi Eflatun'u 'ilâhî' olarak isimlendirmekle kalmamış, belli sufi ekollerini etkileyen önemli bir külliyatın kendilerine nisbet edildiği Pisagor ve Empedokles ile ve peygamberlikten esinlenen kadîm hikmete bağlı diğerleriyle birlikte zikretmiştir. Hatta, Fârâbî gibi ilk Meşşâî düşünürler felsefeyle nübüvvet ve vahiy arasında bir ilişki görmüşlerdir. Sühreverdî gibi daha sonraki dönemlerde yaşamış isimler bu perspektifi İslâm-öncesi Fars geleneğini de kapsayacak şekilde genişletirler.[22] Sühreverdî *el-hikmetü'l-ledüniyye* ya da ilâhî hik-

19. Eserlerimizin birçoğunda bu konu üzerinde duruldu. Örneğin; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 37 ve sonrası.
20. Felsefe ve hikmet, İngilizce'ye philosophy ve theosophy olarak çevrilebilir. —Bu deyimlerin İngilizce'de nasıl anlaşıldığına ve Arapça deyimlerin hangi bağlamda kullanıldığına bağlı kalmak kaydıyla.
21. İslâm düşüncesinde Hermes'in yeri için bkz. L. Massignon'un "Inventaire de la littérature hermétique arabe" başlıklı yazısı, A. Nock ve A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1, Paris, 1949, app. 3; S. H. Nasr, "Hermes and Hermetic Writings in the Islâmic World," *Islamic Life and Thought*, Londra, 1981, s.102 vd.; F. Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1970; bu eserin birçok yerinde (örneğin; c. 3, 1970, s. 170-171; c. 4, 1971, s. 139-269) Hermes'e ilişkin bilgiler verilmiştir; ve M. Plesser'in *New Encyclopaedia of Islam*'daki 'Hirmis' maddesi.
22. 'Halidî hikmetin vatanı Yunanistan kadar İslâm öncesi İran'ı üzerinde duruş İbn Miskeveyh'in ve Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin eserlerinde de görülür; maamafih, bu, kendisini kadîm İran hikmetinin diriltıcisi olarak gören Sühreverdî'deki boyutta değildir. Bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, bölüm 2 ve H. Corbin, *En Islam iranien*, cilt 2.

metten (sözlük anlamıyla, Allah'ın indindeki hikmet) sık sık söz eder. Bu deyimler *sophia* ve *philosophia perennis*in geleneksel anlamlarıyla (manevî tahakkuk veçhesini de kapsayacak şekilde) hemen hemen özdeştir.[23] Daha sonraki dönemde (sekizinci hicrî/ondördüncü miladî) yaşamış olan arif ve din bilgini Seyyid Haydar Âmulî İslâm âleminin yetmişiki yıldızının 'Muhammedî' pleromasıyla, İslâmî olmayan dünyaya ait, kadîm özelliklerini korumuş olan bilgeleri de kapsayan pleromanın yetmişiki yıldızı arasında var olan mütekabiliyete işaret ederken bir sınırlama yapmaz.[24]

Sadreddin Şirazî, insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan hâlidî hikmetle gerçek ilmi özdeşleştirir.[25] Vahyin evrenselliği konusundaki İslâmî anlayış, her zaman var olmuş olan ve her zaman da var olacak olan kadîm hakikat (tarihî olmayan hakikat) fikriyle birlikte bulunmuştur. Gelenek deyimi için belki de en uygun kelime olan Arapça *ed-dîn* hâlidî ve ezelî hikmet (*sophia perennis*, ki Cooma-

---

23. Sühreverdî bu hikmeti Latince'deki *philosophia priscorum*la aynı şey olan *el-hikmetü'l-'atîka* (kadîm hikmet) olarak da anar. Arada tarihî bir bağ olup olmadığı, ya da bunun aynı gerçeğin ve hatta terminolojinin onikinci yüzyıl İran ve Rönesans İtalya'sında basit bir tekrar olayı olup olmadığı sorusunun cevabı Sühreverdî'nin öğretisinin Batıdaki yayılması üzerine daha fazla çalışma yapmadan verilemez. Bkz. S. H. Nasr, 'The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi" (*La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, s. 255- 265.
24. Seyyid Haydar Âmulî, *Le texte des textes (Nass al-Nusûs), commentaire des "Fosûs al-hikam" d'Ibn Arabî. Les prolégomènes*, ed. H. Corbin ve O. Yahya, Tahran-Paris, 1975. Müellif, *mandala*lar benzeri idrak edilebilir dünyanın görüntüleri üzerine kurulu ince ince işlenmiş şemalar verir. Bu şemalar, İslâm öncesi ve İslâm dönemine ait manevî ve entellektüel kişilerin isimlerini kapsar. Bu şemalar Corbin tarafından "La paradoxe du monothéisme" (*Eranos-Jahrbuch*, 1976, s. 77 ve sonrası)'de değerlendirilmiştir. Bilgileri manevî bir gökkubbede gösteren bu şemaların 'olağanüstü ilginçliği'yle ilgili olarak Corbin şunları yazar: "(Cet intérêt) est dans la correspondance instituée pour les deux *diagrammes* 21 et 22 entre la totalité mohammadienne groupé autour de la famille ou du temple des Imams immaculés *(Ahl al-bayt)* et la totalité des religions groupés autour des hommes dont la nature foncière originelle a été preservée (fitra salîma]. La *fitra salîma*, c'est la nature humaine, l'*Imago Dei*, telle qu'elle est 'sortie des mains' du Créateur, sans avoir jamais été détruite." *a.g.e.* s. 98-99.
25. Sadreddin Şirazî'nin başeseri *el-Hikmetü'l-müte'âliyye fi'l-esfâri'l-erba'a* İslâm felsefesinin ve hikmetinin yalnızca bir mufassal eseri değil, aynı zamanda Müslüman düşünürlerin ve din bilginlerinin karşılaştığı İslâm-öncesi fikirler için olduğu kadar İslâm düşünce tarihi için de önde gelen bir kaynaktır. Hemen her mütalaasında Molla Sadra (Sadreddin Şirazî) Müslüman düşünürlere olduğu kadar eski dönem filozoflarına da atıfta bulunur ve *philosophia perennis* bakış açısını benimser. Aynı bakış açısı Molla Sadra'nın diğer eserlerinde de *(Hudûdu'l-Âlem* gibi) görülür. Bkz. S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Londra, 1978; ve yine aynı yazarın 'Mulla Sadra as a Source for the History of Muslim Philosophy', *Islamic Studies*, 3/3 (Sept. 1964): s. 309-314.

raswamy çapındaki biri tarafından anlaşıldığı gibi *philosophia perennis*le de özdeşleştirilebilir) fikrinden ayrı olamaz.

Geleneğin anlamını daha iyi kavramak için dinle olan ilişkisini daha eksiksiz bir biçimde tartışmak gereklidir. Eğer gelenek etimolojik ve kavramsal olarak nakletmeyle ilgiliyse, karşılık olarak religion (din) kök anlamı itibarıyla 'bağlayıcı' (Latince *religare*den)[26] olmaya işaret eder. Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, insanı Allah'a bağlar; aynı zamanda kişileri kutsal bir cemaatin ya da halkın, ya da İslâm'ın isimlendirdiği şekliyle ümmetin üyeleri olarak birbirlerine bağlar. Bu şekilde anlaşıldığında, ilâhî bir başlangıç olarak, vahiy aracılığıyla uygulanmaları ile geleneğin oluştuğu belli ilkelerin ve hakikatlerin açıklandığı din, geleneğin kaynağı olarak düşünülebilir. Fakat, daha önce belirtilmiş olduğu gibi, geleneğin tam anlamı bu başlangıcı olduğu kadar, ondan doğmuş olanları ve onun yayılışını da kapsar. Bu anlamda gelenek dini ihata eden daha genel bir kavramdır; Arapça *ed-dîn* (en evrensel anlamıyla din) deyimi gelenek ve din demektir; religion (Batılı bir kavram olarak din) deyimi ise (en geniş anlamıyla; bazılarınca anlaşıldığı gibi, vazettiği ilkelerin uygulanmasını ve daha sonraki tarihî açılımlarını kapsayacak şekliyle) de gelenek derken kastettiğimiz şeyi ihata edecektir. Maamafih; modernizmin ve antigelenekçi etkilerin dinin alanına hulûl etmelerinin sonucu olarak geleneksel bakış açısıyla dinî bakış açısı artık özdeş değildir.

Ayrıca, Avrupa dillerinde kazanmış olduğu sınırlı anlamıyla din deyimi Guénon gibi bazı gelenekçi yazarların bu deyimi yalnızca Batılı dinler için (özellikle zahirî ifadelerinde) kullanmalarına ve Hinduizm, Taoizm ve benzerlerini din olmaktan çok gelenek olarak adlandırmalarına sebep olmuştur. Fakat, eğer deyim insanı Mutlak Gerçeklik'ten gelen bir mesaj, bir vahiy ya da bir tezahürle Asl'a bağlayan şekliyle anlaşılırsa, prensip itibarıyla din (religion) deyiminde bir sınırlama yapmak ve Hinduizmi din kategorisi dışında tutmak için bir sebep yoktur. Batının son dönem tarihinde, dinin en dış yanıyla sınırlandırılması dinî sanat ya da dinî edebiyat gibi deyimlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Kutsalın anlamından mahrum

---

26. "*Religio* (din) insanı Allah'a 'bağlar' *(religat)* ve onun tam varlığıyla ilgilenir. *Traditio* kelimesi gibi, *religio* kelimesi de, geçmişi dikkate alan bir bakış önermesinin yanısıra, gerçeğin daha çok dış yanıyla, ve bazan da gerçekle kısım kısım ilgilenir. Kökeni itibarıyla insanı öte'ye bağlar, fakat iki-üç nesil geçinceye kadar o bir 'gelenek' olmaz, ya da o haliyle bir 'gelenek'ten daha fazla birşeydir." Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 144.

bırakılmış, gelenekten uzaklaştırılmış ve aşkın kuralların uygulanması olarak telakki edilen halen kullanılmakta olan dinî sanat, dinî edebiyat, vd. gibi deyimler pek çok durumda karakter itibarıyla geleneksel değildir, gelenek-karşıtıdır. Bundan dolayı, bu çerçevede geleneksel olanın dinî olandan ayırt edilmesi gerekiyor. Fakat, din deyimi, İbrahimî dinlerde vahiy ve Hinduizmde *avatârik* denilen *Logos*'un nesnel tezahürlerinin kaynağından geleni kasteden anlamıyla canlandırılırsa, o zaman dinin, küllî ve herşeyi kucaklayan nizamın (ki bu gelenektir) özünde bulunan şey olduğu görülebilir. Dinin bu şekilde tüm genişliği ve evrenselliğiyle anlaşılmasıysa, yalnızca, geleneksel bakış açısının canlanması ve gerçekliğin gelenekselin ve kutsalın perspektifinden görünmesiyle mümkündür.

Geleneğin dinle ilişkisini tartışmak dinlerin çokluğu konusunun araştırılmasını gerektirir. Dinî formların çokluğu geleneklerin çokluğuna işaret eder. Bir tek *sophia perennis* olduğunu ve onun değişik formlarda yer aldığı birçok din bulunduğunu söylerken kastettiğimiz şeyi Kadîm Gelenek yahut mücerret Gelenek için de söyleyebiliriz. Böylece kişi Gelenek ve geleneklerin temel sorunuyla karşılaşmak durumunda kalır. Üzerinde çok durulan bu sorun pek çok yanlış anlaşılmanın sebebi olmuştur. Belli bir görüş açısından, yalnızca bir tek Gelenek vardır: her zaman var olan Kadîm Gelenek. Bu, tüm gerçeklerin özünde bulunan ve bu gerçeklerin kökeni olan tek gerçektir. Semavî arketiplerin dünyevî tezahürleri olan gelenekler nihaî anlamda Kadîm Geleneğin sabit arketipleriyle bağlantılıdır. Aynı şekilde, tüm vahiyler, başlangıçta var olan ve Evrensel Kelâm'ın tezahürü olan *Logos* ya da *Kelime*'yle bağlantılıdır.[27]

Bununla birlikte, her gelenek Semâ'dan doğrudan gelen bir mesaja dayanır; bu gelenekler yalnızca, Kadîm Geleneğin tarihsel sürekliliğinin sonucu değildir. Bir peygamber ya da *avatâr* Asıl'dan aldığının dışında hiç kimseye birşey borçlu değildir. Modern dünyada belli okkultist ve sözde-bâtınî çevreler Kadîm Geleneğin yeryüzünde gerçek bir mahallinin bulunduğunu (bu mevkiyi de genellikle Orta Asya'daki bir bölgeyle özdeşleştirmişler; ve hatta, bu merkezin temsilcileriyle temas iddiasında bulunmuşlardır) söyleyerek geleneksel oldukları iddiasında bulunmuşlardır.[28] Bir meraklılar seli

27. Bütüne ait ve kutsal bilgi ışığında dinî formların çokluğu bu çalışmanın 9. bölümünde konu edilmiştir.
28. R. Guénon'un *Le Roi du monde* (Paris, 1927) isimli eseri bu eğilimi taşıyan kişilerin böylesi birçok spekülasyonuna yol açmıştır.

böyle bir merkezi araştırmak için Hindikuş ya da Himalayaları dolaşmış ve daha sonraları, sembolik olmaktan çok kelimelerin gerçek anlamlarına göre yorumlanacak olan tam bir bilim-kurgu meydana getirilmiştir. Geleneksel görüş açısından Kadîm Gelenek ve "Yüce Merkez" gerçeği kesin bir şekilde teyit edilmiştir; fakat bu teyit, belli bir arketipe uyan ve yatay ve geçici boyutun dikeyle kırılışını ve aşkın olanı işaret eden Asl'ın doğrudan tezahürünü temsil eden her dinin ve geleneğin sahih oluşunu ya da orijinalliğini azaltmaz ya da yok etmez. Gelenek de, gelenekler de birbiriyle çelişmeksizin vardır. Gelenek'ten söz etmek herhangi sahih bir dinin ve geleneğin semavî kökenini red anlamına gelmez; bu, yalnızca akidesi ve sembollerinde değil, kutsaldan ayrılamaz olan "huzur"un korunuşuyla da herbir gelenek tarafından teyit edilmiş olan Kadîm Gelenek'ten haberdar kalarak her birisinin "orijinal" mesajıyla kutsallığın teyididir.[29]

Geleneksel perspektif kutsalın anlamıyla fazlasıyla irtibatlı olduğundan kutsalın kendisi hakkında birşeyler söylemek ve anlamını "tanımlamak" gerekiyor. Kutsal bir bakıma, hakikat gibi, gerçeklik gibi, ya da varlık gibi türler ve özel farklılıklar vasıtasıyla evrenseli tanımanın mantıkî tarzında sınırlama yapmak için gereğinden fazla önemli ve gereğinden fazla bir şekilde esasa aittir. Kutsal, gerçeğin tabiatında bulunur; ve normal insan, gerçeklik duygusu için olduğu gibi (kişi doğal olarak gerçek olmayanı ayırt edebilir) bu kutsal duygusuna sahiptir.[30] Fakat, modern insanın, bu doğal duygusunu bile neredeyse unutmuş durumda oluşu kutsalın tarif edilmesini gerekli kılıyor. R. Otto gibilerinin kutsalı akıl-dışı olanla irtibatlandırma teşebbüslerinin bu yüzyılda en büyük ilgiyi topladığını görmek daha da ilginçtir. Bu, bilginin kutsal içeriğinden yoksun bırakılışı nedeniyle entellektüel hakikat ya da bilginin kutsalla olan ilişkisinin gerçek bir biçimde ihmal edildiğini gösterir. Dahası, laikleşmiş bir dünyada kutsala, artık kendisi için kutsalın bütünüyle "öteki" olarak görüldüğü profan dünya perspektifinden bakılmaya başlandı.[31] Bu gö-

---

29. Kısmî bir şekilde konuşursak, yalnızca "Asıl"dan gelmiş olan orijinaldir. Hassas şekliyle bu, geleneksel perspektifin anti-gelenekçi görüşün zıddına olarak orijinaliteyi nasıl gördüğüdür. Anti-gelenekçi görüşte orijinalite hakikattan da, kutsal huzurdan da ayrılmıştır; dolayısıyla din ve gelenekle uzlaşmış herşeyden de ayrı düşmüştür.
30. Bu ayrım çok önemlidir. Gerçeğin gerçekliğini çürütmeye çalışan sofistler bile gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayrımın sezgisi üzerinde yaşar ve faaliyette bulunurlar.
31. Bu, R. Otto'nun, meşhur eseri *The Idea of the Holy*'de (trc. J. Harvey, New York,

rüş açısı, Tanrı'nın hatırlanışının tamamıyla "öteki" olduğu bir unutkanlık dünyasında yaşayan kişilerin çoğunluğu için tam olarak anlaşılabilir bir görüş açısıdır. Bu kişiler, kutsalın ihtişamının köktenci bir "öteki olmayı" temsil ettiği bir kayıtsızlık ve küçük şeyler dünyasında yaşarlar. Modern dünyada tam da bu dünyaya özgü olan şeyse, kutsalda yaşayan ve dindışını kutsalın bakışıyla gören ve normal uygarlıklarda hep varolmuş olan hikemî perspektifin unutulmuş oluşudur. Bu perspektif tamamıyla unutulmuş ve tek görüş haline gelmiş olan ve "normal" olarak görünen hayat tarzı karşısında kutsal bir imkân olarak bile kabul edilmemiştir. Gerçekliğinin kabul edildiği dinî çevrelerde bile kutsal Allah'ın hikmetinden çok kudretiyle bağıntılı olarak algılanmıştır.

Kutsalın anlamına yaklaşmanın belki en doğrudan yolu onu Hareket Etmeyen Muharrik ve Kadîm olan Değişmez İlke'yle irtibatlandırmaktır. Değişmez ve Ezelî olan bu Hakikat Kutsal'dır ve bu Hakikatın oluş akışındaki ve zaman matrisindeki tezahürleri de kutsallığın niteliğine sahiptir. Kutsal nesne ya da kutsal mesaj, Ezelî olanın ve fizik gerçeklik içinde bu nesne ya da mesajı zahirî olarak kapsayan Değişmez'in izlerini taşıyan nesne ve mesajdır. İnsandaki kutsallık duygusu Değişmez ve Ezelî'ye yönelik olan duygudan başka birşey değildir. Gerçekte olduğu şeye karşı olan hasreti için insan kutsalı kendi özü içinde taşır. Ve bu kutsal büyük ölçüde, Değişmez'i bilmek ve Ezelî olanı tanımak için yaratılmış olan aklın içinde bulunur.

Bu tür bir Kutsal, Geleneğin kaynağıdır ve geleneksel olan kutsal olandan ayrılamaz. "Kutsal" duygusuna sahip olmayan kişi geleneksel perspektifi kavrayamaz; ve geleneksel insan kutsal duygusundan asla ayrı düşünülmez. Bununla birlikte, "kutsal" daha çok kan gibidir; geleneğin atardamar ve toplardamarlarında dolaşır; bir kokudur, tüm bir geleneksel uygarlıkları kaplar.[32] Gelenek, her yerde aynı anda kutsalı hazır eden uygarlığı meydana getirerek kutsalın varlığını bütün dünyaya yayar. Geleneksel uygarlığın fonksiyonunun kutsalın egemen olduğu bir dünya meydana getirmekten

---

1958, s. 12 vd.) geliştirmiş olduğu kutsalı tamamen *öteki* kabul ettiği düşüncesidir. Bu düşünce son onyıllarda bilim adamları arasında büyük ilgi toplamıştır.

32. Örneğin, tüm kutsal sanatlar geleneksel sanattır; fakat geleneksel sanatların tümü de kutsal sanat değildir. Kutsal sanat, doğrudan doğruya söz konusu geleneğin özünde olan dinle ilgili semboller, imajlar, törenler ve nesneleri konu edinen geleneksel sanatları kapsar. Bu konuyu kutsal sanata ilişkin olan 8. bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

başka birşey olmadığı söylenebilir. Bu dünyada kişi, varlığın kutsal boyutunun kaybı ve bilginin kutsal karakterinin tahribiyle birlikte olan nihilizmin ve şüpheciliğin teröründen kurtulmuştur.

Geleneğin kucaklayıcı tabiatı, bütünlük taşıyan her gelenek içindeki bulunuş yahut huzurla mümkün olmuş; bir değil birçok boyutuyla geleneğin özünde bulunan din söz konusu olduğunda ise, farklı tipte manevî ve entellektüel kabiliyetlere ve söz konusu geleneğin seçilmiş dünyevî vasıtası olan insanlığın ihtiyaçlarına karşılık gelen anlam düzeyleri ya da eğitim tipleriyle mümkün kılınmıştır. Bu boyutlar ya da düzeyler sayıca çok olup birçok gelenek yedi, kırk ya da başka sembolik rakamlarla bunlardan söz etmişlerse de, onlar ilk adımda zahirî ve bâtınî olmak üzere iki temel boyuta indirgenebilir. Bunlardan zahirî olan ilâhî mesaj, geleneksel insanlık hayatını bir bütün olarak düzenler. İkinci boyutsa, Allah'ı ve Mutlak Hakikat'ı arayanların manevî ve entellektüel ihtiyaçlarını düzenler. Musevîlikte ve İslâm'da Talmudik/Kabbalistik ya da Şeriat/Tarikat olarak geleneğin iki boyutu açık bir biçimde tarif edilmiştir. Bununla birlikte, bunlar birbirlerinden keskin bir biçimde ayrılmazlar; ara bölgeler ve bir geçiş yelpazesi vardır.[33] Hıristiyanlık söz konusu olduğundaysa, diğer iki İbrahimî geleneğe göre daha eksik tanımlanmış bir bâtınî yanı olsa da, Hıristiyanlık da başlangıç itibarıyla, tarihinin sonraki dönemlerinde kendisini çeşitli şekillerde açığa vuran kesin bir bâtınî mesaja sahipti.[34]

Hint ve Uzak Doğu dünyaları İbrahimî geleneklere göre farklı geleneksel yapılara sahip olmakla birlikte, kendi çevrelerinde geleneğin zahirî/bâtınî boyutlarına karşılık gelen; Advaita Vedanta'yı tamamlayan Manu Yasası, Taoizmi tamamlayan Konfüçyanizm ve Budizmin mezhepleri olan Theravada ve Mahayana gibi olgular vardır. Bu çalışmada bizim konumuz kutsal bilgidir ve bundan dolayı, daha çok, kutsal bilgiyle daha doğrudan bir ilişkisi olan bâtınî boyutu söz konusu ediyoruz. Bununla birlikte, zahirî boyutun ehem-

---

33. İslâm'da bu boyutlar üzerine bkz. S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*; genel olarak zahirîlik ve bâtınîlik üzerine bkz. F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, trc. P. Townsend, New York, 1975, bölümler 2 ve 3.
34. "İlk yüzyıllardaki dogmatik ifade sürecinin birbiri arkasına gelen Başlayış(lar)ın birisi olduğu ya da, bir başka deyişle, Hıristiyan dininde bir zahirîlik ve bir bâtınîlik bulunduğu görüşünü ileri sürüyoruz. Tarihçiler bundan hoşlanmayabilirler, ancak dinimizin orijininde *lex arcana*nın izleri tartışılmaz bir biçimde görülebilir." P. Vuillaud, *Études d'ésoterisme catholique*, Schuon tarafından *Transcendent Unity*'de (s. 142) iktibas edilmiştir.

miyetini ve onun, bütünlüğe sahip yaşayan bir gelenek için gerekliliğini vurgulamak önemlidir. Bu noktayı, dinlerinin şekil ve zahirî öğretilerine bağlı kalmış olan —bazı istisnalar yalnızca kuralı ispat için vardır— tüm zamanların en büyük bilgelerinin yaptığının aksine günümüzde kendilerinin zahirî bilgi ihtiyacını aşmış bulunduklarıı iddiasında olan birçok sözde-bâtınî grubun bulunduğunu gözönünde tutarak ifade etmek özellikle önemlidir.[35]

İnsanın özüne hitap eden geleneğin iç boyutu bâtınîlik Aziz Paul'ün *ho esô anthrôpos*'udur. Doğasından dolayı gizlidir ve çok az kişi için ulaşılabilirdir; çünkü, insanlık tarihinin içinde bulunduğu şu safhada yalnızca çok az sayıda kişi kendi özlerinin mahiyetinden haberdardır; geri kalanlar kendi varlıklarını kuşatan çember içinde yaşarlar; bunlar, geleneğin bâtınî boyutunu çemberde irtibatlayan Merkez'den habersizdirler.[36] Batınî olan, çemberden Merkez'e giden araçları sağlayan yarıçaptır; fakat bu yol belki dünya hayatında Merkez'e yolculuk için ehil olmadığı ya da böyle bir yolculuğu kendisi için görev bilmediği için herkes açısından ulaşılabilir değildir. Bununla birlikte, dinin zahirî boyutunu izlemek çemberde kalmaktır; ve bundan dolayı, merkezi olan bir dünyada ve sonraki hayatta Merkez'e doğru —zahirî görüş açısından yalnızca, saadet verici bir ölüm sonrası imkânı olarak— yolculuk yapmaya ehil olarak kalmaktır.

Hakikî anlamda bâtınî olan daima geleneğin tümü ve bütünlüğü içindedir. Yalnızca modern Batıda ve muhtemelen, geç antikitenin çöküşü sırasında bâtınî öğretiler —içinde bulunduğunda bâtınî olanın gerçekten bâtınî olacağı— gelenekten ayrılmıştır. Modern dünyadaki başlangıcı onsekizinci yüzyıla kadar uzanın bu gerçeğin bir sonucu olarak, bâtınî olan, büyük bölümüyle Hıristiyan geleneğine muhalif olarak ortaya çıkmıştır. Hıristiyan geleneğinin yaşayan kısmı pek çok halde bâtınî düşünceyi hor görürken; aynı şekilde, Hıristiyan kiliselerinin son zamanlardaki yorumlarında da marifet ya da kutsal bilgi mütalaa dışı bırakılmıştır. Yaşayan bir gelenekten ayrı bırakılması nedeniyle bu sözde-bâtınîlik genellikle fonksiyonsuz ve

---

35. Hinduizmde yüce *jnâni* olan bir Şankara'nın Şiva'ya ilahiler bestelediği ve sürekli olarak sûretleri mânâ lehine yorumlayan Hâfız ya da Rûmî'nin vakit namazlarını asla kaçırmamış oldukları sık sık unutulur. Onlar şekli yukarıya doğru aşmışlardır, aşağıya doğru değil; bundan dolayı onlar beşerî kollektivitenin muvazenesinin korunması için zahirî şekillerin gerekliliğini ilk görenlerdir.
36. Bkz. S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Londra, 1976, bölüm: 1. Bölüm başlığı: "Between the Rim and the Axis."

hatta zararlı bir okkultizm şeklinde yozlaşmıştır; kutsal bilginin yalnızca kabuğu kalmış, kutsallık ise yitirilmiştir. Modern dünyada bâtınîlik adına ortaya konulan şey, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle gerçek bâtınîliğin sahip olduğunun tam aksine, büyük kısmı itibarıyla 'kutsal' boyuttan uzak olmuştur. Gerçek bâtınîlik, tabiatı itibarıyla kutsalla ilgilidir ve kutsala ulaşmanın her zaman için en üstün vasıtasıdır ve Değişmez ve Kadîm olanın tecellîsidir.[37]

İster zahirî ve isterse de bâtınî yanıyla düşünülsün, gelenek belli bir akide öngörür ve ondan ayrılamaz. Eğer hakikat diye birşey varsa, kişiye hak ve bâtıl arasında ayrım imkânı veren normlar ve sapmalar da olacaktır. En genel anlamıyla akide hakikatın kendisinden başka birşey değildir ve belli bir geleneksel dünyanın biçimsel uyumluluğu ve ahenkliliğiyle ilgilidir. Dinin çok boyutlu karakterinin kaybedilmesi ve tek bir düzeye indirgenmesi bu ortodoksluğun anlamının daralmasına da yol açmıştır; öyle ki, bâtınî ve mistik olan, sık sık ortodoks olmakla kınanmıştır. Ortodoksluk (sahih bir akideye sıkı bağlılık —çev.) basit bir uygun oluşla özdeşleşmiş ve zihnî faaliyetlerle ilgili olan kişiler arasında neredeyse küçük düşürücü bir anlam kazanmıştır. En evrensel anlamıyla ortodoksluğa olan susuzluğunu bilmeyen pek çok kişi, kutsallaştırılmış aklın özgürlüğü için bir imkân bırakmadığı şeklinde dar bir biçimde anlaşılmış olan ortodoksluğa karşı kendilerinin heterodoks (sahih itikada muhalif —çev.) olduklarını iddia etmişlerdir. Ortodoksluk kavramının anlamının daraltılması, entellektüel olmaklığın orijinal anlamının kaybı ya da onun akılcılığa indirgenmesiyle bağıntısız değildir. Böyle olmuş olması halinde, orijinal anlamıyla entellektüellik ortodokslukla ilintili olmalıdır.[38]

Eğer ortodoksluk evrensel anlamıyla belli bir manevî ve dinî dünyaya ait olarak hakikatın niteliği şeklinde düşünülürse, bu takdirde gelenek gibi farklı düzlemlerde yorumlanmalıdır. Belli bir geleneksel dünyaya göre arızî olarak heterodoks, aslındaysa ortodoks olan bazı akideler vardır. Hindu görüşü açısıyla Budizmin ve Musevîlik görüş açısıyla Hıristiyanlığın görünüşü buna bir örnektir. Bir tek gelenek içinde bile, zahirî görüş açısından ve hatta, Japon Budiz-

---

37. Bâtınîliğin anlamı üzerine bkz. F. Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, trc. William Stoddart, Londra, 1981, Giriş Bölümü; L. Benoist, *l'Esotérisme*, Paris, 1963.
38. "... Ortodoksluk, her sahih manevî perspektife uygun düşen biçimsel homojenliğin ilkesidir. Bundan dolayı da gerçek entellektüelliğin kendisinden vazgeçilemeyecek olan yanıdır." Schuon, *Stations of Wisdom*, trc. G. E. H. Palmer, Londra, 1961.

minin belli bazı mezheplerinde görüldüğü gibi aynı geleneğin bir başka bâtınî ekolü tarafından belli bir bâtınî mezhebin ortodoks olmadığı düşünülebilir. Tüm bu durumlarda, geleneksel görüş açısıyla ilgili öğretilerin karakterinin belirlenmesinde ortodoks olma kavramı birinci dereceden öneme sahiptir ve ilgili gerçekle uyum içinde olması kadar, gelenekselle de neredeyse eş anlamlıdır. Ortodoksluk olmaksızın geleneğin ve geleneğin dışında da bir ortodoksluğun varlığına imkân yoktur. Ayrıca, bunların her ikisi de tüm taklitlerden, hatalardan ve; akidelere, uygulamalara ve kişinin kendi sınırlılığını aşmasına ve varlık sebebi olan bireysel olgunluğa ermesine tek başına imkân veren manevî hazır oluşu imkânsız kılmak için geleneklerin dışında olmayı açıkça iddia eden ya da geleneksel âlemden böylesi bir ayrılığı ima eden insan ya da insan-altı varlık kökenli sapmalardan berîdir, onların dışındadır. Her durumda; ağaç hakkında üzerindeki meyvalarla hükmedilir. Ve bu prensibin diğer başka konulardaki uygulanabilirliği hukuk ve ahlâka ilişkin konular kadar özellikle bilgiye ve zihinsel faaliyetlere ilişkin alanlar da dahil olmak üzere insanın tüm dinî hayatında neyin ortodoks olduğunun ve neyin ortodoksluktan ayırıp saptırdığının anlaşılması hususunda uygulanabilirliğinden daha fazla değildir. Gerçekleşmiş kısmı da dahil olmak üzere kutsal bilginin tümüyle elde edilmesi geleneğin anahtar kavramı ortodokslukla fazlasıyla ilgilidir; ve, en evrensel anlamı içerisinde ortodokslukla bağlantısı idrak edilmeksizin geleneğin önemini anlamak mümkün değildir.[39]

Geleneksel çerçevede hakikatten ve ortodoksluktan söz etmek hakikatın otoritesi ve bu hakikatın nakledilmesinden de söz etmektir. Dinî hakikatı kim ya da ne tayin eder; geleneğin saflığını, düzenliliğini ve daimîliğini garanti eden kim ya da nedir? Bu, her geleneğin kendi kendisine farklı bir biçimde karşılık verdiği anahtar bir sorudur. Ayrıca, gelenekler, kendisinin orijinalliğini ve saf olduğunu garanti eden bu cevapları basit, tek bir çözüme müracaat etmeksizin sağlarlar. Bazı gelenekler *magisterium*'a, diğerleriyse, saflığı ve mesa-

---

39. Doğu dillerinde, ve hatta Hıristiyanlıkla birçok benzerlikleri olan İslâm'ın egemen olduğu Arapça'da ortodoksluk tabirinin bulunmaması çok ilgi çekicidir. Hıristiyan geleneği üzerinde çalışan bir kişi, İslâm'ın birçok yanının anlatılmasında bu terimin ne kadar gerekli olduğunu ve oryantalistlerin, örneğin, her ikisi de İslâm ortodoksluğunun bütünlüğüne ait olan ve aynı zamanda da ortopraxi olan Şiîlik ve tasavvufu ortodoks olmayan olarak tanımlamalarının nasıl yanıltıcı olduğunu anlar. Bkz. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, bölüm 5 ve 6.

jın devamlılığını garanti eden bir kutsal cemaata sahiptir.[40] Bazıları sakerdotal fonksiyonun devamlılığını ve diğer bazıları da yetkinlikleri sözkonusu gelenek tarafından tayin ve tarif edilen üstadlar vasıtasıyla tebliği vurgulamışlardır. Hatta bazen aynı gelenek içerisinde çeşitli araçlar kullanılmış, ancak her hâlükârda geleneksel otorite geleneğin anlamının kendisinden ayrılamaz olarak kalmıştır. Geleneğe ilişkin konularla ilgilenenler arasında yetkin olanlar vardır, yetkin olmayanlar vardır; konusunu bilenler vardır, bilmeyenler vardır. Hiçbir şartta bireycilik, tanım gereği insanüstü olanın tebliğinde ve yorumlanmasında bir rol oynamaz ve oynayamaz; insanın değerlendirme ve yorumuna geniş bir alan bırakılmış olsa bile. Entellektüel ve manevî yetkinlik gelenek gerçekliğinden ayrılabilir değildir ve sahih geleneksel eserler fıtrî bir yetkinlik vasfına daima sahiptirler.

Bunun gibi; gelenek, meşru ve ahlâkî kural ve talimatlardan bâtınî bilgiye kadar kendisiyle ilgili herşeyin intikalindeki düzenliliğe işaret eder. Sözlü nakil ve intisap şekilleri de dahil olmak üzere şeyhten müride güç ve usullerin aktarımı ve belli manevî rayihaların ve kutsal huzurun devamlılığı hep geleneğin hakikatıyla ilgilidir ve ondan ayrılmazlık vasfına sahiptir. Geleneksel dünyada yaşamak insanın, varlığının özünü belirleyen o ilkeleri, gerçekleri, şekilleri, davranışları ve diğer unsurları aldığı kendi ötesindeki bir âlemde yaşamasıdır. Ve bu alış, kendi kapasiteleri ve nasipleri ölçüsünde geleneğin hakikatını her neslin hayatında mümkün kılar ve zamanın ve oluşun soldurucu etkisinden müteessir olmuş herşeyi karakterize eden bozuluş sözkonusu olmaksızın bu gerçeğin devamlılığını garanti eder.

Kuşatıcı tabiatı da geleneğin vurgulanması gereken bir özelliğidir. Geleneksel diye nitelendirilen bir uygarlıkta geleneğin alanı dışında kalan birşey yoktur. Geleneksel ilkelerin ve bunların uygulamaları dışında bir gerçekliğin varlık hakkı söz konusu değildir. Bundan dolayı gelenek yalnızca bilgiyle değil, aşk ve işle de ilgilidir. Toplumu idare eden hukukun kaynağıdır; hukukun doğrudan vahiyden alınmamış olduğu durumlarda bile bu böyledir.[41] Ahlâkın temeli odur. Gerçekte, geleneğin kurduğu temel çerçevenin dışında ahlâk bir anlama sahip

---

40. Sünnî İslâm'da ümmetin kendisi geleneğin saflığının ve devamlılığının, dolayısıyla da icma ilkesinin, ya da, tüm cemaatin olduğu kadar alimlerin ittifakı olarak da yorumlanmış olan konsensusun koruyucusudur. Şiî İslâm'daysa geleneğin korunması bizzat imam tarafından gerçekleştirilir. Bkz. *Allamah Tabâtabâî, Shi'ite Islam*, trc. S. H. Nasr, Londra ve Albany (N. Y.), 1975, s. 173 vd.

41. Musevîlik ve İslâm'da hukuk dinin bütününe ait bir parçadır ve doğrudan doğru-

değildir. Gelenek, toplum hayatının politik yanına ilişkin de ilkeler ve ölçüler koyar; siyasî otoritenin bu manevî kaynakla ilgisi vardır; maamafih siyaset ve gelenek arasındaki ilişki her gelenek için aynılık arzetmekten uzaktır.[42] Benzer şekilde, gelenek sosyal düzene değişmez ilkeleri uygulayarak toplum yapısını belirler; bunun sonucu olarak zahiren, Hindu kast sistemiyle bazılarının teokratik İslâmî toplum olarak nitelediği İslâmî "evli münzevîler demokrasisi" arasında olduğu şekilde, aralarında farklar olan yapılar doğar; bununla birlikte, İslâm toplumunda Allah ve İlâhî Hukuk önünde bir eşitlik vardır, tabii ki bu modern anlamda nicel bir eşitlik değildir.[43]

Gelenek sanat ve bilim alanlarına da hükmeder (bu konudan sonraki bölümlerde söz edeceğiz.) Gelenek özellikle de, metafizik olan ve Batıda sık sık felsefeyle karıştırılan aslî bilgi ya da yüce ilimle meşgul olur. Tüm yönleriyle gelenekten çok bilginin kutsalla ilişkisini konu etmekte olduğumuzdan geleneksel bir uygarlıkta mevcut olan bilgi türleri arasında ayrım yapmak için fasıla vermek gerekli. Birçok kozmoloji biliminin yanısıra, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, geleneksel dünyada özellikle de İbrahimî dinlerin hükmettiklerinde ilkeleri konu edinen üç tür bilme tarzı vardır: felsefe, teoloji ve marifet (ya da belli bir bağlamda teosofi —ilâhî hikmet—). Modern dünya, yalnızca Hıristiyan âlemi değil, İslâm ve Musevî âleminin de geleneksel dünyasındaki mevcut şekliyle bu üç türden yalnızca iki tarz ya da disiplini tanıyor: felsefe ve teoloji.

İslâmî gelenekte çeşitli perspektiflerin ortaya çıktığı yüzyıllardan sonra felsefe, teoloji (kelâm) ve geleneksel anlamıyla metafizik

---

ya vahiyden alınır. Bundan dolayı tanım gereği gelenekseldir. Bir hukuk ortaya koymamış olan ve Roma hukuku ve genel hukuktan alıntılarla bir hukuk oluşturan Hıristiyanlıkta bile hukuk hâlâ gelenekseldir. Bununla birlikte, bu hukukun Hıristiyanlık vahyiyle direkt ilişkisinin az oluşu nedeniyle, Hıristiyan geleneğine karşı çıkış zamanlarında, İslâm ve Musevîlikte olabilecek olana göre Hıristiyan uygarlığının sosyal yanlarının reddi daha kolay olmuştur.

42. Bkz. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929; A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942; S. H. Nasr, "Spiritual and Temporal Authority in Islam", *Islamic Studies*, Beyrut, 1967, s. 6-13.

43. Toplumsal yanlarıyla gelenek üzerine Avrupa dillerinde birçok kayda değer eser bulunmaktadır, örneğin: G. Eaton, *The King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World*, Londra, 1977; M. Pallis, "The Active Life", yazarın *The Way and the Mountain* adlı eseri içinde, Londra, 1960, s. 36-61; A. K. Coomaraswamy, *The Religious Basis of the Forms of Indian Society*, New York, 1946; R. Guénon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Kısım 3, bölüm 5 ve 6; F. Schuon, *Castes and Race*, trc. Marco Pallis ve Macleod Matheson, Londra, 1981.

ya da marifetin rol ve fonksiyonunun tümüyle sergilendiği bir duruma gelinmiştir. Geleneksel anlamda felsefî addedilebilecek Meşşâîlik gibi ekoller vardı. Mutezile, Eş'arîlik, Mâturidîlik, İsmailîlik ve (Oniki İmam) Şiîliği gibi teoloji (kelâm) fırkaları vardı. Ve ayrıca, birçok tasavvufî tarikatla ortaya çıkan marifet ya da metafizik vardı. Doğu İslâm dünyası söz konusu olduğunda; yavaş yavaş gelişmiş olup Sühreverdî ve onun ekolü ile birlikte ortaya çıkmış olan ve uygun bir isimlendirmeyle teosofik denilebilecek olan İşrâkîlik vardı.[44] İslâm dünyasının batı kesimindeyse, bu gelişmeyle çağdaş olarak, bağımsız bir disiplin olarak felsefenin varlığı sona ermiş, felsefe bir taraftan teolojiyle (kelâm), diğer taraftan da marifetle birleşmiştir. Benzer şekilde, Ortaçağ Musevî dünyasında da Judas Halevy, Maimonides, İbn Gabirol ve Luria gibi isimlerle bu üç entellektüel perspektif ayırt edilir. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında da bir Saint Bernard teolojisiyle bir Albertus Magnus felsefesi ve bir Meister Eckhart marifetinin birbirlerinden ayırt edilebileceğini söylemek gereksizdir; burada, İslâm geleneğiyle yapılacak bir karşılaştırmada daha çok Sühreverdî'nin İşrâk ekolüne karşılık gelecek olan Roger Bacon ya da Raymond Lull teosofik felsefesinden söz etmiyoruz.[45]

Her üç disiplin de geleneksel dünyanın entellektüel hayatında rol ve fonksiyon sahibidir. Felsefenin her gerçek açıklamasında anmaya değer kelâm ve marifet unsurları bulunduğu gibi, belli bazı kelâm ve marifet öğretilerinin açıklanması için de felsefeye ilişkin hususlara ihtiyaç vardır. Her büyük filozofun bir dereceye kadar kelâmcı ve metafizikçi ve bu anlamda hikmet sahibi olduğu; her büyük kelâmcının bir dereceye kadar filozof ve hikmet sahibi olduğu; ve her hikmet ehlinin de İbn Arabî ya da Meister Eckhart örneklerinde olduğu gibi, bir dereceye kadar filozof ve kelâmcı olduğu söylenebilir.[46]

Modern dünyada geleneksel hakikatın felsefesi ve geleneksel kutsal fikri gibi geçmişe ait olandan tamamıyla mahrum oluşu nedeniyle

---

44. İslâm'da bu perspektifler konusunda tartışma için bkz. Nasr, *Islamic Life and Thought*.
45. Son yüzyıllarda 'teosofi' Boehme'yle birleşmiş ve onun ekolü bir bakıma ilk dönem Hıristiyan bilgelerin metafiziğinin yerini almıştır. 'Teosofi' deyimi, Yunan kökenli olmakla birlikte, Rönesans'a kadar Hıristiyan entellektüeller arasında yaygınlık kazanmamıştır.
46. "Il est impossible de nier que les plus illustres soufis, tout en étant 'gnostiques' par définition, furent en même temps un peu théologiens et un peu philosophes, ou que les grands théologiens furent à la fois un peu philosophes et un peu gnostiques, ce dernier mot devenant s'entendu dans son sense propre et non sectaire." Schuon, *Le Soufisme, voile et quintessence*, Paris, 1980, s. 105.

A. K. Coomaraswamy ve F. Schuon ve özellikle de R. Guénon metafiziğin sunuluşuna hazırlık yapmak bakımından zemini temizlemek ve hürmetsiz felsefeyle[47] kutsal bilgi arasında bir karışıklığa yol açabilecek bir bozulma ya da sapmayı önlemek için felsefeye şiddetle saldırmışlardır. Geleneksel felsefe gibi birşeyin ya da geleneksel çerçevede bir felsefenin bulunduğuna kuşku yoktur.[48] Felsefe teriminin modern dünyada küçümsenmesine ve yara almış olmasına rağmen, Pisagorcu ve Eflatuncu felsefeden bazı unsurlar hâlâ yankı yapmaktadır. Bilgiye kutsal karakterini sağlayan disiplinin fonksiyonunu canlandırmak ve bir kez daha kabul ettirmek mümkündür. Her hâlükârda, Batı geleneğindeki yalnızca teoloji ve felsefe olarak değil ve fakat marifet ve teosofi olarak isimlendirilecek olanı da kapsamak üzere, geleneksel entellektüel dünya farklı boyutlar ve perspektiflerin varlığına delalet etmektedir.[49] Batı düşüncesinin ana akımlarında marifetin yitip gitmesi, başka birşeyle değil, olsa olsa felsefenin anlamını kaybetmesi, teolojinin içerik bakımından sulandırılması ve nihayet geçen yüzyıl süresince teosofi adı altında olarak resmi geçit yapan geleneksel bilginin tersyüz edilmiş şekillerinin ortaya çıkışıyla sonuçlanabilirdi.

Geleneğin özü ilâhî olanın içinde varolmayı sürdürmekle birlikte, tarihî tezahürü dünyevî düzlemden tümüyle silinebilir ya da kısmen ulaşılamaz hale gelebilir, ya da kaybolabilir. Her gelenek yaşayan bir gelenek değildir. Örneğin, insanın bildiği en dikkate değer olanlarından birisi olan Mısır geleneği sanat formlarıyla, sembolleriyle ve manevî olmasa bile psikolojik yanıyla belli bir varlık sahibi olmasına rağmen, yaşıyor ve uygulanıyor değildir. Geleneğin dünyevî varlığını canlandıran ve ihya eden bu manevî hayat tüm dinlerin sabit menşeine avdet etmiştir; böyle bir geleneğin Hinduizm ve İslâm

---

47. Geleneksel yazarların felsefeyi eleştirilerinde bazı farklılıklar vardır; Schuon'un eleştirisi, geleneksel doktrinlerin sunuluşuna hazırlamak amacıyla zemini temizlemek için felsefeye kategorik olarak karşı çıkan ve tüm felsefeyi (Hermetisizm hariç) dindışı düşünceyle özdeşleştiren Guénon'unkine göre daha fazla tasnif edilmiştir ve daha örtülüdür. Bkz. Guénon, *Introduction,* kısım 2, bölüm 8. Schuon'un felsefeye karşı daha olumlu olan ve geleneksel felsefeyle modern rasyonalizm arasında ayrım yaptığı değerlendirmeleri geç döneminde yazmış olduğu eserlerinin çoğunda bulunmaktadır. Özellikle bkz. "Sur les traces de notion de la philosophie", *Le Soufisme,* s. 97-107.
48. Bkz. A. K. Coomaraswamy, "On the Pertinence of Philosophy", *Contemporary Indian Philosophy,* ed. S. Radhakrishnan, Londra, 1936, s. 113-34; İslâm geleneği söz konusu olduğundaysa, bkz. S. H. Nasr, "The Meaning and Role of 'Philosophy' in Islam", *Studia Islamica* 36 (1973): 57-80.
49. Teosofinin anlamı üzerine bkz. A. Faivre, "Theosophie", *Encyclopedia universalis.*

gibi canlı olduğu artık söylenemez. Yalnızca kısmen ulaşılabilir ya da kısmen yaşıyor ve öğretilerinin belli bazı bölümleri elde edilebilir olan bazı gelenekler de vardır. Geleneğin köklerinin ve nakil kanallarının bozulmamış olarak kaldığı bu halde kaybolmuş ya da unutulmuş olanın ihya edilebilme ve yeniden doğuşu imkânı vardır. Çürümesi ya da ölmesi söz konusu olan uygarlığa hayat sağlayan dinin ve geleneğin belli yanları olmama durumunda birçok gelenek tarafından meydana getirilmiş uygarlıklar benzer şekilde zayıflayabilir, çürüyebilir ya da ölebilir. Bu gerçekten de bugün Asya'nın geleneksel uygarlıklarının durumudur; bu uygarlıklar çeşitli derecelerde çürümüş ve bozulmuşken onlara hayat veren gelenekler canlı kalmıştır.

Geleneksel sembollere gelince, kökleri ruhun asıl dünyasında bulunduğundan dolayı bunları bir diğer geleneksel dünyanın sembollerini, imajlarını ve hatta doktrinlerini kendine katan yaşayan bir gelenek içinde canlandırmak mümkündür; bu kendine katma tarihî bir ödünç almadan daha fazla bir anlam taşımaktadır.[50] Her durumda, bugünün modern dünyasında birçoklarının teşebbüs ettiği gibi, yaşamayan ya da yabancı geleneklere ait sembol ve düşünceler kendisi geleneksel olmayan bir başka dünya tarafından uygun bir biçimde kendi bünyelerine katılamazlar. Gelenekten bağımsız olarak böylesi bir süreci gerçekleştirmeye teşebbüs eden kişi bir peygamberin ya da, müslümanların Mehdî, Hinduların Çakravartin olarak isimlendirdiği kişinin fonksiyonunu hileyle gaspetmekten başka birşey yapıyor değildir. Bir başka geleneğe ait herhangi bir unsurun benimsenmesi söz konusu unsurları benimseyen geleneğin varoluşunun tabiatını belirleyen yasa ve prensipleri takip etmelidir. Aksi halde, bu unsurların kökeni itibarıyla geleneksel karakterde olanlarının bile benimsenişi erimenin baskılarının yayılmasıyla sonuçlanabilir; ki bu, büyük bir zarara ve hatta yaşamakta olan geleneğin tahribine yol açabilir; tabiî ki, kavrayış ya da kontrollerinin ötesindeki güçleri kullanan tamamıyla insan kaynaklı organizasyonların da.[51]

---

50. Şeklin nihaî orijinine arketip dediğimizde, kendisini en yüksekte duruyor buluruz, en alçakta değil. Şeklî sembolün canlı kalabileceğine (yalnızca bin yıl için değil), binlerce yıllık bir aradan sonra yeniden hayata dönebileceğine şaşan ve bunu garip bulan kişi kendi kendisine sembolün ebedî olan kısmını oluşturan manevî dünyanın gücünü hatırlatmalıdır. W. Andrae, *Die Ionische Säule; Bauform oder Symbol?*, Berlin, 1933, s. 65-66 (A. K. Coomaraswamy'nin *The Vedas: Essays in Translation and Exegesis* isimli eserinde alıntı olarak bulunmaktadır, Londra, 1976, s. 146).
51. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of Times*, trc. Lord Northbourne, Baltimore, 1973.

Yalnızca ekmek için yaşamaya karar vermiş olan çağımız insanının karşı karşıya olduğu bu ve sayısız diğer tehlike, engel ve uçurumlar günümüz dünyasında geleneksel bakış açısını diriltme imkânını arayanları modernizme karşı kesin muhalefetlerini açıklamaya zorlamıştır. Bunlar, modernizmi, çağdaş dünyanın tamamını değilse bile, Batıda Rönesansla birlikte başlamış olan ve şimdi neredeyse tüm yeryüzünü kaplamış olan Allah'a karşı olan başkaldırıyla özdeşleştiriyorlardı. Bir başka zamanda, laikliğin baskılarını tartışmaksızın, geleneği oluşturan şeyler hakkında konuşmak mümkün olabilirdi; ancak böyle bir imkân modernizm tarafından etki altına alınmış —gelenekçi görüş açısından ise modernizm tarafından kirletilmiş— olan bir dünyada mevcut değildir. Gelenekten söz etmek hak ile, ve dolayısıyla da bâtıl ile ilgilenmek ve geleneğin asıl ilkelerini oluşturan bu gerçekler ışığında modern dünyayı değerlendirmek gereği ile karşılaşmak olacaktır. Gelenekçi yazarların modernizme karşı olan amansız muhalefetleri önce geleneksel gerçeğe adanmışlıklarından ve sonra da yarı-gerçeğin ve bâtılın iplikleriyle örülmüş bir dünyada şaşkınlık içindeki insanlığa olan merhamet ve şefkatlerinden doğdu.

Bugün modern dünya ve modernizm aleyhindeki, şairlerin eserlerinden sosyologların dahi analizlerine kadar uzanan eleştiriler, sıradan bir hal almıştır.[52] Fakat, geleneğin modernizme ilkelerle ilgili ol-

---

52. Bir yarım yüzyıl önce modern insanın manevî durumunun dokunaklı karakterinden haberdar olmak isteyenler T. S. Eliot'u okumak durumundaydı. Bugünse, modernizmin üzerine kurulduğu önermelerde çok önemli bazı yanlışlar olduğunu bilen ve modern toplumları bu bakışla incelemek isteyen, toplum-bilim alanında çalışan birçok araştırmacı var. Bazı meşhur eserler olarak örneğin bkz. P. Berger, *Homeless Mind; Modernization and Consciousness*, New York, 1973; ve I. Illich'n şu eserleri: *Celebration of Awareness*, New York, 1970; *Energy and Equity*, Londra, 1974; *Tools for Conviviality*, New York, 1973; *Tradition and Revolution*, New York, 1971.
Ayrıca, L. Mumford, J. Ellul ve Th. Roszak gibi başka tanınmış kişiler tarafından yapılmış, teknolojiyi, bilimi, sosyal düzeni vb. eleştiren eserler de vardır. Roszak modern dünyanın çeşitli yanlarına ilişkin bu eleştirilerin pek çoğunu *Where the Wasteland Ends, The Unfinished Animal* ve *Person/Planet* (New York, 1980) isimli eserlerinde yazmıştır.
Bu eserlerin ortaya çıkmasına rağmen, eleştirel olmaktan gurur duyan bir dünyaya egemen durumda olan modernizm taraftarlarının modernizmi yücelten dünyanın üzerine kurulduğu önermeler ve varsayımlar kontrole tâbi tutulduğunda eleştirel bir ruhtan tümüyle yoksun oluşlarını görmek şaşırtıcıdır. "Geleneği ortaya çıkaran '*geçmiş*' şu ya da bu sosyo-tarihî analizin deyimlerinde (modernist izafiyetçiler tarafından) göreceleştirilmiştir. Bununla birlikte, 'şimdi' tuhaf bir şekilde göreceleştirmeden muaf kalmıştır. Bir diğer deyişle; Yeni Ahit (İncil) yazarlarının zamanlarının sahte bilinçlenmesinden etkilendikleri düşünülmüş; günümüz tahlilcilerinin kendi günlerinin bilinci ise katışıksız bir entellektüel ihsan olarak değerlendirilmiştir. Elektrik ve radyo kullanıcıları entellektüel açıdan Aziz Paul'den üs-

ması itibarıyla topyekün ve tam olan muhalefeti, olguların ve görüngülerin gözlemlenmesinden yahut hastalığın belirtilerinin teşhisinden türemez. Geleneğin modernizme muhalefeti, hastalığı vücuda getirmiş olan sebeplerin etüd edilmesine dayanır. Gelenek, modernizme, modernizmin üzerine dayandığı öncüllerin özü itibarıyla yanlış ve bâtıl olduğunu düşündüğü için muhaliftir.[53] Gelenek, hususî bir modern felsefî sistemin bazı unsurlarının doğru olabileceği veya bazı modern kurumların olumlu bir keyfiyete sahip yahut iyi olabileceği vâkıasını görmezden gelmez. Aslında, her varlık biçimi en temelde bu hakikat ve hayrın bütün varoluşun Kaynağına ait olan bazı unsurlarını zımnında barındırdığından, tam dalâlet veya şer mevcut olamaz.

Geleneğin modern dünyada eleştirdiği şey, onun bakış açısından bâtıl olan topyekün dünya görüşü, öncüller, temellerdir; ki, bu dünyada tezahür eden herhangi bir hayr, aslî olmaktan ziyade, arızîdir. Geleneksel dünyaların asıl itibarıyla hayr ve arızî olarak şer oldukları, modern dünyanın ise asıl itibarıyla şer ve arızî olarak hayr olduğu söylenebilir. Gelenek, o halde, modernizme özü itibarıyla muhaliftir. O, normal bir dünya vücuda getirmek için modern dünyayı öldürmek[54] ister. Onun amacı olumlu olanı yok etmek değil, vehmî olanın gerçek olarak, olumsuz olanın olumlu olarak, bâtıl olanın hak olarak gözükmesine imkân tanıyan cehalet örtüsünü kaldırmaktır. Gelenek günümüz dünyasında var olan herşeye muhalif değildir, ve, aslında, günümüzde mevcut herşeyi modernizmle eşitlemeyi reddeder. Hepsinden öte, bu çağa, insanın aya gitmeyi veya atomu parçalaması dolayısıyla uzay çağı veya atom çağı gibi adlar takılmışsa da, aynı mantıkla, ona pekâlâ keşişler çağı da denilebilinir, çünkü keşişler de, astronotların yanısıra, hâlâ mevcutturlar. Bu çağın keşişlik yahut manastır çağı diye değil de uzay çağı diye adlandırıldığı vâkıasının kendisi, modernizmi muasır dünyayla eşitleyen modernist bakış açısının bir meyvesidir; halbuki, muasır insanı yok etmek için değil, bilakis onu sonunun ancak cehennem azabı ve helâket olacağı bir yolda yü-

---

tün kişiler olarak düşünülmüştür." P. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, 1969, s. 51.

53. Modern dünyanın geleneksel açıdan eleştirisi için bkz. R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, trc. M. Pallis ve R. Nicholson, Londra, 1975 ve A. K. Coomaraswamy, "Am I My Brother's Keeper?", *The Bugbear of Literacy*'de bir bölüm.

54. Gelenekçi yazarlarla karşılaşmasına işaret eden J. Needleman şunları yazar: "Onların kılıçtan geçirmeyle ilgileri yoktu. Onlar için manevî gelenekler üzerinde çalışma çağdaş insanın vehimlerini yok edecek bir kılıçtı." Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974, s. 9.

rümeye devam etmekten kurtarmak için modernizmi yok etmenin yolunu arayan gelenek, bu ikisinin arasını keskin biçimde ayırır. Bu görüş açısından, Batı insanının son beş asırlık tarihi gerek Doğu ve gerek Batıda insan ırkının uzun tarihi içinde bir anomalidir, sapmadır. Esas itibarıyla ve kategorik bir tarzda modernizme muhalefet ederek geleneksel bakış açısını izleyenler, ancak ve ancak, Batı insanını insan ırkının sair kısmına dahil etmeyi başarmak istiyorlar.[55]

Çağdaş gelenekçi yazarların Doğu (East) ya da Şark (Orient) vurgusu, gerçekte, Batıda başkaldırının geleneğe karşı ortaya çıktığı tarihî şartlar dolayısıyladır. Normalde, 'Mübarek Zeytin Ağacı'ndan başka birşeyden türetilmemiş olduğundan ya da, Kur'ân'ın işaretiyle ne Doğu ve ne de Batı olan kozmik varlığın merkezî ekseni olduğundan, gelenek hem Doğuyu ve hem de Batıyı kuşatır.[56] Şu bir gerçektir; bu yüzyıl boyunca, gelenekten bahsedenler, kendilerine has özellikleri ve nüfuz edici yanlarıyla birlikte üç büyük manevî Doğu âleminden söz ettiler: Uzak Doğu, Hindistan ve İslâm dünyası. Bazılarının geleneksel uygarlığın düz bir şekilde Şark uygarlığı anlamına geldiği düşüncesinde oldukları da doğrudur. Fakat, bu yüzyıl sırasında bile R. Guénon'un *East and West*'i (Doğu ve Batı) gibi bir eseri yazdığından beri, bizzat Asya'da geleneğin Şarkla özdeşleştirilmemesi için daha da fazla gerekçe üreten büyük bir değişiklik yaşandı. Bununla birlikte, geleneksel olanın coğrafî Doğuda yaşıyor oluşu nedeniyle bu deyimler coğrafyaya ilişkin anlamlarını tümüyle yitirmediler.[57]

---

55. İnsan vücutlarına baktığımızda gördüğümüz şey, onların yüzey özelliklerinin dikkate çarpar şekilde farklı olduğudur. Böyle olmakla birlikte; bu karmaşık fizik yapıyı ayakta tutan içerideki omurgalar yapısal olarak birbirine çok benzerdir. Bu insan vücudunun genel görünüşü için de böyledir. Zahiren farkedilebilirler: bâtınî olaraksa, her yerde bir tek Hakikat'ı şekillendirmek için çalışan "görünmez bir geometri" gibidirler.
"Farkedilebilir istisna yalnızca kendimizizdir: çağdaş Batılı görünüşümüz özü itibarıyla farklıdır. Modern bilimi yanlış okuyuşumuzu düzeltebilirsek insanlığa yeniden katılabiliriz.." H. Smith, *Forgotten Truth*, New York, 1976, s. IX-X.
56. Yaygın olarak bilinen 'Nur Âyeti' şöyledir (Kur'ân: XXIV, âyet: 35):
"Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun meseli, Şark ve Garba nisbeti olmayan, mübarek zeytin ağacının ateşe temas etmeksizin kendi kendine ışık verecek kadar parlak, yağından yakılan ve en parlak yıldızlar kadar parlak olan şişeden kandil içinde bulunan çerağ gibidir. Bütün bunlar nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Ve insanlara anlamaları için meseller irad eder. Allah, herşeyi bilendir."
57. Kur'ân-ı Kerîm'i 23 yaşındayken okuyan Goethe *Aus dem Nachlass*'da şöyle yazar:
Batıda da Doğuda olduğu gibi,
Gidiyorlar duru olanlar onu tatmaya

Son onyılların trajik tarihinin ortaya koyduğu gibi, kutsal beldelere ait olan ve sözlük anlamından çok sembolik bir anlam taşıyan Doğu ya da Şarkı gelenekle aynılaştırmak giderek daha da gerekli hale geliyor. Doğu ışığın kaynağıdır, şafağın söktüğü ve güneşin karanlığı kaldırarak can veren sıcaklığı getiren ışıklarını ufka yaydığı yerdir. Şark Başlangıç'tır; hayat içindeki gezintimizde kendisine dönecek olduğumuz noktadır, kendisi olmaksızın istikametin olamayacağı noktadır; onsuz hayat düzensiz, kaos içinde ve Budistlerin *samsârik* varlık dediği şeyin dolambaçlı labirentlerinde amaçsız bir gezinti olur. Gelenek bu Şarkla aynılaşmıştır. Başlangıç'tan kaynaklanmıştır ve insan hayatına istikamet sağlamaktadır. Doğuya ait ve aydınlatıcı olan bir bilgi sağlamaktadır; öyle bir bilgi ki, güneşin ışıkla birleşmesi gibi aşkla birleşmiş; bir bilgi ki, Kutsal'ın rahminden doğmuştur ve Kutsal'a yöneltmektedir.

Güneşin battığı diyarın gölgeleri insan türünün hayat alanını kaplamış ve coğrafî Şark modernizmin değişik formlarınca tahrip edilmiştir. Şark, nerede olursa olsun, insan varlığının kalbinde ve ruhunda taşınmakta olan bir kutuptur. Öyle ki, bin yılı aşkın bir zaman geleneğin yurdu fizikî Şark, en azından zahirî olarak yok olmuştur.[58] Öyle ki, gelenek, sembolik olarak "güneşin Batıdan doğacak" olduğu güne zemin hazırlayarak bir kez daha Batı ve hatta "Uzak Batı"ya yayılmaktadır. Artık geleneği Şarkla özdeşleştirmek onu kendi varlık güneşimizin doğduğu yer olan Şarkla özdeşleştirmektir. O nokta ki, merkezdir ve insanın başlangıcıdır; o merkezdir ki, hem aydınlatır ve hem de kutsallaştırır; ve onsuz, hem kişisel ve hem de kollektif düzlemde insan varlığı, merkezsiz bir daireye; doğan Güneş'in aydınlatmasından ve parlaklığından mahrum bir dünyaya benzer.

Bırak yakınmayı, bırak görünüşü
Otur büyük ziyafete.

58. İşaret edilmiş olduğu gibi, modernizmin coğrafî Doğuda yayılışı değişik bölgelerdeki geleneksel uygarlıkları bir dereceye kadar tahrip etti. Ancak bu, Doğulu geleneklerin bu çalışmada özellikle konu edinmiş olduğumuz (hem doktrinleri ve hem de fonksiyonları itibarıyla) hikemî boyutlarının tahrip olduğu anlamına gelmez.

Üçüncü Bölüm

Kutsalın Yeniden Keşfi: Geleneğin Dirilişi

Hikmet mü'minin kaybolmuş malıdır, her nerede bulursa alır.

Hadis

Hatırlama unutanlar içindir.

Plotinus

Kozmosun tüm âhenk ve dengesi, laikleşme sürecinin insan hayatı ve düşüncesinin her yanından kutsalı yok ederek mantıkî sonucunu elde ettiği şu anda, en azından belli sayıda çağdaş insanın kalbinde ve ruhunda bir harekete ihtiyaç duyuyor. Modernizmin insanlık kültüründeki ilâhî muhtevayı yok edişinin nihaî safhasını (bu, Nietzsche'nin bir asır önce 'Tanrı'nın ölümü'nden söz ettiği dönemdir)[1] idrak ettiğinin varsayıldığı dönemde kozmik telafi kuralı kutsalın yeniden keşfi arayışını ön plana çıkardı. Fakat, nihilizmin terörünün ve insan yüzündeki ilâhîlik izinin kayboluşunun sonucu olarak ölümle karşılaşan çağdaş insan 'nor-

1. Birçok sözde-radikal dinbilimcinin, moda akımların gerisinde kalmamak için 'Tanrı'nın ölümü' konusunda Nietzsche tarafını tutması dikkat çekicidir. Halbuki, mevcut nihilizme bakarak bir dinbilimci yorumunun Meister Eckhart'ın sözlerini teyit etmesi beklenir; "Daha fazla inkâr edildikçe, Tanrı'yı daha fazla yücelt" ve İncil şöyle der: "İftira ispata muhtaçtır, vah o iftirayı edene." Beklenildiği gibi, birçok sosyolog kendi laik açılarının doğal teyidi olarak modern dünyadaki laikleşme hareketinin devam edeceği tahmininde bulundu. Kökenlerin doğasını sosyoloji disiplini olarak gören bu eğilimin teolojiden çok sosyolojide olması beklenir. Ancak, sosyologlar arasında bile P. Berger gibi, sosyolojik bakış açısından doğaüstüne inanmanın gerekçesi bulunduğunu ve modern toplumda da kutsalı arayışın devam edeceğini ileri sürenler olmuştur. Berger şöyle devam eder: "Doğaüstünü hâlâ ya da yine anlamlı bir gerçeklik olarak bilenler, kendilerini azınlık statüsünde, daha hassas bir tanımla *bilen azınlık* olarak buluyorlar —uzun vadeyi kapsayan işaretleriyle çok önemli bir sonuç." P. Berger, *A Rumor of Angels*, s. 7.

mal hayat' olarak isimlendirdiğinin ötesinde ve ondan başka birşey olan kutsala ait birçok uyarıcı cazibeyle karşılaştı. Böyle bir kişi, her nerede olursa olsun beraberinde taşıyacağı varlığının merkezinde bulunan kutsalın cazibesini hissetmektedir. Bilinçli bir şekilde de olsa, karanlıkta el yordamıyla yapılan şekliyle de olsa, kutsalın yeniden keşfine yönelik arayış, Ruh'un kovulduğu dünyada yalnızlığı yaşamakta olan bir insanlık için hayatın bir unsuru olmuştur. Söylemek gereksiz, bu arayış ne her zaman başarılı, ne de her zaman başarısız olmuştur. Bu arayış, geleneğin dirilişini gerçekleştiren çevrelerde tam anlamıyla hedefine ulaştı. Kutsalın yeniden keşfi nihaî anlamda ve onsuz düşünülemez bir şekilde geleneğin yeniden dirilişi ve canlanışıyla ilişkilidir. Bu yüzyılda Batıda geleneğin dirilişi ve bu geleneğin esaslarına göre yaşayabilmenin mümkün hale gelmesi çağdaş insanın kutsalı yeniden keşfi arayışının tam ve nihaî anlamda tahakkukudur.

Geleneğin kalbinde bulunan zevkî hikmet boyutu Batıda bu yüzyılda geleneği canlandırabilmek açısından fazlasıyla zayıf düşmüştü. Hem doktrin, hem de uygulama açısından iç disiplinlerine dokunulmamış ve kendisini korumuş olan Şark gelenekleriyle temas etmeksizin, Batıdaki zevkî hikmet boyutunun bu dirilmeyi sağlaması çok zordu. Paris ve diğer Avrupa şehirlerinin salonlarından yayılan, köken olarak bâtınî tabiattaki güdükleşmiş ve parçalanmış öğretiler de Batılı adamın, metafizik olana nüfuz edici Akl'ın (intelligence) ateşini yeniden tutuşturabilmesini ve hikmet ankâsının bu çevrelerin önerdiği formülle kuvvetten düşürücü rasyonalizmin külleri arasından yükselmesini sağlayabilmek noktasında, bu görevi yapamayacak derecede kutsallık boyutundan mahrum durumdaydılar. Zaten ondokuzuncu yüzyılda, geride kalmış olan, köken itibarıyla kutsal karakterdeki bilgi az ya da çok okkultizme ya da gerçekleşebilme imkânından mahrum saf teorik felsefeye —bu felsefe teoride bile eksik kalmıştır— indirgenmiştir. İşte bundan dolayıdır ki, iç boyutlar söz konusu olduğunda, çoğu durumda Şark geleneklerine ait sahih bilgilerin edinilmesinin imkânsızlığına rağmen, kutsal bilgiyi keşfetme arayışına çıkanları Şark cezbetti.

Dikkate değer geleneksel uygarlıklardan birisinin yurdu olma ve geleneksel öğretilere kaynaklık etme açısından Şarkın tamamlayıcı bir parçası olarak görülmesi gereken Çin ve Mısır'la birlikte Şarkın 'cazibesi', birçok Avrupalı çevredeki onsekizinci yüzyılın büyüleyi-

ci atmosferinde zaten görülecekti. Güya, Mısır, Çin ve diğer Doğulu kaynaklardan devşirilmiş bâtınî bilgi Fransa'daki okkultist çevrelerde tartışma konusu olmuştu ve Mısır Cagliostro Ayini gibi 'onarımlar' Masonluk içinde icra edilmekteydi.[2] Bu sırada, Egyptology de, genelde oryantalizm gibi, Avrupa düşüncesinin ana akımlarında kaybolmuş olduğu görülen bilgi türünü arayışla atbaşı gidiyordu. Onsekizinci yüzyılda neredeyse tamamıyla 'bilimsel' ve akılcı hale gelen bu disiplinler sanıldığından daha da yoğun bir biçimde gelenek ve bâtınî bilgi arayışı içinde olmuştur. Gerçi, bu arayış nadiren tam anlamıyla tatmin edici bir karşılığa ulaşmıştır ve o sırada ortaya çıkmış olan bilginin desakralizasyonu sürecini anlaşılabilir bir şekilde etkileyerek geleneksel bakış açısını canlandırmak üzere bir etki oluşturmada başarısız kalmıştır. Batıda, Şark disiplinlerinin yayılışının bir sonucu olarak ortaya çıkması beklenen ve Schopenhauer tarafından 'İkinci Rönesans' diye isimlendirilen geniş çaplı dönüşüm, Şark hikmetine ilişkin birçok önemli eserin Avrupa dillerine çevrilmiş olduğu ondokuzuncu yüzyılda da gerçekleşmeyecektir.[3]

Metafizik görüş açısından Batıda geleneğin gözden kayboluşunun zirvesi olan ondokuzuncu yüzyıl, oldukça çelişkili bir görünüşün ifadesi olarak, Şarka ilişkin çalışmaların ve kutsal metinlerin ve hikemî nitelikteki eserlerin A. H. Anquetil Duperron, J. Hammer-Purgstall ve Sir William Jones gibi dil ustaları tarafından çeşitli Avrupa dillerine çevirilerine olan ilginin de yaygınlaşmış göründüğü

---

2. Bkz. Faivre, *L'Esoterisme au XVIII^e siècle*, s. 171.
3. Eliade bu sözde İkinci Rönesans'ın gerçekleşmeyiş sebebini şöyle açıklar: "Ancak, bu Rönesans gerçekleşmez. Sebep basitçe şudur; Sanskritçe ve diğer Doğu dilleri çalışmaları, dilci ve tarihçi çevrelerin dışına taşamamıştır. Oysa ki, İtalyan Rönesansı sırasında Yunanca ve klasik Latince yalnızca gramerciler ve hümanistler tarafından değil; şairler, sanatçılar, felsefeciler, ilahiyatçılar ve bilim adamları tarafından da incelenmiş, araştırılmıştır." "Crisis and Renewal in History of Religions", *History of Religions* 5/1 (Summer 1965): 3.
   Şunları ilave etmeliyiz: Birincisi; eğer Rönesans derken Hıristiyan geleneğine karşı gelenek-karşıtı bir ayaklanma kastediliyorsa (ki, modern dünyayı karakterize eden şeylerin çoğunun kaynağıdır ve ayrıca Batı uygarlığının dünyanın diğer kısmından ayrılış noktasını belirtmektedir) Doğu gelenekleri bir rönesansı muhtemelen doğuramazdı. İkincisi; geleneksel bir rönesans tarihsel zaman ırmağının aşağı doğru çeken akışına karşı yukarıdan bir restorasyon iken, Avrupa Rönesansı bir düşüş ve ilâhî olanın kaybı pahasına yeni bir yeryüzü keşfiydi ve bundan dolayı da kozmik devirdeki aşağı doğru akışla uyum içindeydi. Her ne hal ise; geleneksel bir rönesans —ki bu, gerçek bir rönesans olurdu—, bu metinlerin uygun bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılacak gerçek bilginin yokluğunda yalnızca metinlerin çevirisi yoluyla gerçekleşemezdi.

bir yüzyıldır. Bu dönem, kasıtlı veya değil, dehşet verici yanlış tutum ve yorumlarına, yerli unsurlara karşı tenezzül buyurmasına ve Avrupalı sömürgeci güçlerin çeşitli politik gayeleri karşısındaki zelilâne tutumuna rağmen, Upanişadlar,[4] Tao-Te-Ching ve tasavvuf şiirinin büyük kısmı gibi saf metafiziğin tecellilerini ve marifet ve ilahilerini elde edilebilir kılan oryantalizm alanındaki çalışmalara büyük ilgi duyulan dönemdi. Bu çalışmaların büyük bölümü itibarıyla ne kutsalın yeniden keşfi ve ne de geleneğin dirilişiyle ilgili olmayan; ve aslında birçok örneğiyle üzerinde çalışmakta olduğu geleneklerin yanısıra diğer dinlerin varlığını Hıristiyanlığın mutlak anlamda hakikate sahip olduğu iddiasını çürütmek için kullanmaya çalışanlarca izafi hale getirilmiş olan Hıristiyan geleneğinden geriye kalmış olanın da tahrip olmasına hizmet eden oryantalizmin bu döneminin tarihi, çalışmamızın konusu değil.[5] Burada bizi ilgilendiren şey, kutsalı arayan kişiler olarak geleneksel ideale tümüyle karşı çıkmış olan bir dönem içinde kutsalı Doğulu kaynaklarda yeniden keşfe çıkmış olan Batılı bazı düşünür ve şairlerdir.

Tüm Avrupa ülkeleri içinde Doğu öğretilerinin etkisinin en büyük olduğu yer belki de Almanya'ydı. Bunun sebebi kısmen Romantik hareketin burada bir başka yerde olduğundan daha geniş bir entellektüel muhtevaya sahip oluşu ve ayrıca, daha önce de zikredilmiş olduğu gibi, Boehmeci akımın mirasının bu kendi yurdunda hâlâ canlı oluşuydu. Bir örnek olarak vermek gerekirse; tasavvuf şiirinin *Gülşen-i Râz* —Hammer-Purgstall tarafından— gibi baş örneklerinin Almanca'ya çevrilmiş oluşu önde gelen Alman şairler üzerinde derin bir etki doğurmuş ve Doğu şiiri ve hikmeti üzerine geniş bir çev-

---

4. Upanişadlar'ın Anquetil Duperron tarafından Farsça *Sırr-ı Ekber* çevirisinden Latince'ye çevrilmesi ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sına saf metafizik karakterdeki bir kutsal metnin tanıtılmasında özellikle önemlidir. Çevirmen tarafından 1804 yılında Napolyon'a hediye edilmiş olan bu temel eserin çevirisinin Moğol prensi Dârâ Şukûh tarafından Farsça'ya onbirinci/onyedinci yüzyılda İslâm ve Hinduizmin bâtınî boyutlarının en dikkate değer karşılaşmalarından birisi olarak Benares'te yapılmış Farsça çevirisinden yapılmış olduğunu görmek ilginçtir. Bkz. D. Shayegan, *Hindouisme et Soufisme, les relations de l'Hindouisme et du Soufisme d'après le 'Majma al-bahrayn' de Dârâ Shokûh*, Paris, 1979.
5. Çeşitli Doğu geleneklerine yönelik oryantalizmin ve Batılı görüşlerin tarihi birçok eserde konu edilmiştir. İslâm dünyasının söz konusu edildiği eserler olarak bkz. N. Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Londra, 1968; Y. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrut, 1977; ve J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955.

rede büyük bir ilgi meydana getirmişti. Büyük bir şair olan Rückert Fars ve Arap şiirinden çeviriler yapmış birisi olarak Fars şiirinin sembol ve imajlarından etkilenmişti.[6]

Almanya'da bu dönemin, hem sanatsal ve hem de entellektüel düzlemde Doğulu geleneklerle, özellikle de İslâm'la temas halinde olan en önemli ismi Goethe'ydi. Goethe Kur'ân'a ve İslâm şiirine, özellikle de Hâfız'ın eserlerine samimi bir biçimde vâkıftı; hatta, kahramanı İslâm Peygamberi olan bir de trajedi yazmıştı.[7] Metafizik gerçeklikle şiirsel güzelliğin mükemmel birleşimi olan Hâfız'ın *Divan*'ına Goethe'nin muhteşem cevabı ondokuzuncu yüzyıl Avrupa edebiyatı[8] tarihinde emsalsiz olan *West-östlicher Divan*'dır. Bu eserin ilk dizeleri olan

Kuzey, Güney ve Batı çöküyor,
Tahtlar düşüyor, krallıklar sarsılıyor
Gel, daha saf olan Doğuya kaç,
Orada ilk atanın ikliminde ziyafete,
Orada aşkla, içki ve şarkıyla
Hızır'ın pınarı gençleştirir seni.

Orada, saf ve doğruyu hâlâ bulurlar,
Tüm ölümlüleri kovacağım
Büyük derinliklere, herşeyin yükseldiği yere,
Orada hâlâ elde edilebilir, ilâhî hikmetle,
Sema'nın bilgisi yeryüzü dilinde,
Dağılabilir başlar ulaşamadan.[9]

genellikle, Goethe'nin Napolyon'un Avrupa'yı fethine reaksiyonu olarak yorumlanmıştır. Fakat, onun çağrısı, Avrupa tarihinin geçici

---

6. Bkz. A. M. Schimmel (ed.), *Orientalische Dichtung in den Übersetzung Friedrich Rückerts,* Bremen 1963. Editör giriş yazısında Şarkın Batı ve özellikle de Alman edebiyatı üzerindeki etkisini tartışır.
7. Goethe ve Doğu üstüne bkz. Taha Hussein Bey, 'Goethe and the East', *Goethe, UNESCO's Hommage on the Occasion of the Two Hundredth Anniversary of His Birth,* Paris, 1949, s. 167-79; F. Strich, *Goethe und die Weltliteratur,* Bern 1957, özellikle 'Die Öffnende Macht des Orients', s. 154-70; H. H. Schaeder, 'Goethes Erlebnis des Ostens', *Vierteljahrschrift des Goetheges,* 2 (1937): 125-39; ve H. Krüger, *Weltend, Goethe und der Orient,* Weimar 1903.
8. Bu eserin önemi konusunda bkz. K. Viëtor, *Goethe the Poet,* 'West-Eastern Divan', s. 219-30.
9. *Goethe's Reineke Fox, West-Eastern Divan, and Achilleid,* orijinal vezniyle trc. A. Rogers, Londra, 1890, s. 199-200.

bir olayına cevap olmaktan daha önemli bir mahiyettedir. Bu, aynı zamanda Asıl olan ve kendisinden Hızır tarafından korunan ebedî hayat pınarının aktığı Doğunun kadîm sükunu için olan nostaljidir.[10] Sema'ya karşı ayaklanma içindeki bir dünyanın şoka uğratıcı depremleri önünde Şark hâlâ huzur ve geleneksel âlemin ahengi içindeydi. Başkaldırı içindeki dünyanın etkisiyse Doğunun dağlarına ve vadilerine kadar ulaşmıştı.

İngiltere'de Şarkın araştırılışı ve kadîm geleneklerin yeniden keşfi; Floyer Sydenham'ın ve özellikle de dikkate değer bir bilim adamı ve Eflatuncu filozof olan Thomas Taylor'ın geniş çaplı çevirileriyle gerçekleşmiş olan Eflatunculuğun dirilişini de kapsıyordu. Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* isimli eserinin ortaya çıkışıyla birlikte aklı (reason) "yaratılış içerisinde açığa vurulmuş olan rasyonalite vasıtasıyla" insanda gelişmiş bir kabiliyet olarak kabul edenlerin görüşü, aklı (reason) "insan ruhuna Tanrı tarafından bahşedilmiş meleke" olarak mütalaa eden ve bundan dolayı da onun Akıl (Intellect) ile irtibatlı olması ve ilâhî bir yaratıcı güce sahip olması gerektiğini belirten eski görüş karşısında üstün gelmişti.[11] Sonuç, ya istidlâlî aklın gücüyle ilgilenen Hume şüpheciliği ya da John Wesley'in dinî aktivizmiydi. Bundan dolayı onsekizinci yüzyıl İngiltere ve İskoçya'sı aynıydı; her ikisinde de Eflatuncu bilgi anlayışı neredeyse tümüyle gözden kaybolmuştu. Fakat, kısa süre sonra hakim felsefî eğilimlere karşı reaksiyon başladı; bu reaksiyon çeşitli şekillerde olup, bunların en önemlisi de Eflatunculuğun dirilişiydi.[12]

Eflatunculuğun dirilişinde ve Eflatun'un, Yeni-Eflatuncuların ve Aristo'nun eserlerinin İngilizce'de ulaşılabilir hale getirilişinde en önde gelen etkinin sahibi olan Thomas Taylor yalnızca bir Yunanca dili bilgini değildi. Kendisi, felsefî olarak Eflatuncu ekole mensuptu ve

---

10. Hızır ya da 'Yeşil peygamber' İslâm geleneğinde Musevîlikteki İlyas'ınkine benzer bir fonksiyonu temsil eder. Hızır, zevkî hikmet bakış açısından kutsal bilgi suyunu sembolize eden hayat pınarının muhafızı olarak mütalaa edilir. Hızır ve onun İslâm sanatındaki tasviri üzerine bkz. A. K. Coomaraswamy, 'Khwâja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art', *Ars Islamica* 1 (1934): 173-82.
11. Bkz. G. M. Harper, *The Neoplatonism of William Blake*, Chapel Hill, N. C., 1961, s. 3.
12. İngiltere'de Eflatunculuk üzerine bkz. E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, trc. J. P. Pettegrove, Londra, 1953; eser ilk Cambridge Eflatuncularından Akıl Çağı'na kadar olan dönemi konu ediniyor; J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, Londra, 1931, maamafih eser Taylor gibi bazı önemli kişileri ihmal etmiştir.

bilgiyi kutsala ulaşmanın başlıca aracı olarak görüyordu. Onun dünya görüşünün önermeleri o günün laikleştirici ve akılcı eğilimlerine karşı çıkıyordu. Kendisi, bilgiyi hâlâ kurtuluşa ermenin önde gelen bir tarzı olarak tasarlamaktaydı. Problem; gününün Hıristiyanlığının dışında bulunuyor oluşu ve canlandırıcı ruhu dünyevî düzlemden ayrılmış olan bir geleneği saf insanî bir vasıtasıyla diriltmek sanki mümkünmüş gibi, bilinçli bir şekilde Yunan putperestliğini canlandırmaya çalışmasıydı.[13] Birçok başka Yeni-Eflatuncu temel metnin yanısıra Eflatun'un eserlerinin 1804 yılında tümüyle onun tarafından yapılmış olan basımı o sıradaki laikleştirici felsefe ve bilim anlayışlarına alternatif arayanlar için geleneksel bir metafiziği anlaşılabilir kılmada önemli bir rol oynadı; bu çalışmalar, Batıda mevcut olanlar içinde en eksiksiz olanlarından birisiydi.[14] Onun eseri bir bakıma Doğu doktrinlerinin İngilizce konuşan dünyaya tercüme edilişini ve tanıtılmasını tamamlamıştı; Taylor'un eserlerine ilgi duyanlar da Doğu öğretilerinin cezbetmiş olduğu kişiler gibiydi. Taylor, Carlyle ve Coleridge gibi Romantik kişileri de önemli bir biçimde etkilemişti; onun etkilemiş olduğu en önemli kişiyse William Blake'ti. William Blake o günün hakim eğilimlerine karşı kutsalın önceliğini yeniden sağlamayı hedef edinmiş hareketin ön safında bulunuyordu.

Son yıllarda, Blake; Bacon, Newton ve Locke tarafından temsil edilen mekanistik ve akılcı dünya ve insan görüşüne karşı daha bütüncü bir görüşe dönüşü arayanların kahramanı olarak zuhur etti. Blake bu mekanistik ve akılcı anlayışa şiddetle karşı çıkmaktaydı. Bugün Blake'e olan büyük ilgiyle günümüz modern dünyasının laikleşmiş ortamının bunaltıcı görünümünden yorgun, bu görünüme karşı hassas olan ve alternatif felsefe ve kozmos görüşleri arayanların şiddetli arayışları birbiriyle yakından ilişkilidir. Ayrıca, çağdaşlarının kendisini gördüğü gibi tuhaf kişiliğe sahip deha çapında bir şair olmaktan çok, bugün Blake; geleneksel görüş açısının çekiminde olanlar için, kişisel bir isyanın insanı olmaktan ziyade, belli bazı geleneksel zuhurların müjdecisi ve kurulu düzen ve dünya görüşünün anti-geleneksel olduğu bir zamanda isyancı olarak ortaya çıkmış esas itibarıyla gelenekçi olan bir şair olarak görünmektedir. Çağdaş

---

13. Thomas Taylor ve eserleri üzerine bkz. K. Raine and G. M. Harper (ed.), *Thomas Taylor the Platonist: Selected Writings*, Princeton, 1969.
14. Taylor bibliyografyası üzerine bkz. W. E. Axon and J. J. Welsh, *A Bibliography of the Works of Thomas Taylor, the Platonist*, Westwood, N. J., 1975.

tanınmış İngiliz bayan şair Kathleen Raine, Blake'in gerçek anlamda geleneksel gizli ve bâtınî bilgiye sahip olduğuna inanmaktadır.[15]

Blake'in Batılı geleneksel kaynaklara ait bilgilere ve çeviriler vasıtasıyla da Doğu geleneklerine ait bazı bilgilere sahip olduğunda kuşku yoktur. Onun bir müşahede gücüne sahip olduğu ve bunu kutsalı keşfetmek duygusu içinde şiir dehasıyla birleştirdiği açıktır. Onun geleneksel bilgisi tam olmamak ve sanatsal çalışmasında sanatının, geleneksel olarak nitelenmesini önleyen aşırı derecede kişisel olan unsurlar bulunmakla birlikte, Blake kuşkusuz ki son yüzyılın kutsalı arayış duygusunu ifade eden ve âdeta Allah ve meleklerin yasaklanmış olduğu bir dünyayı eleştiren en güçlü ve etkili girişimlerden birisini temsil etmektedir. Onun eserlerinde ondokuzuncu yüzyıl İngiliz edebiyatında kendisini Ruh'un dünyasından beslenmekten mahrum edecek güçlere ve bilginin alanını kutsallaştırıcı Akl'ın (Intellect) komik bir taklidi olan zahirîleştirici akılla (reason) sınırlandırma eğilimine karşı olan hayatî mücadelesinde şiddeti itibarıyla emsalsiz olan güçlü bir duygu vardır.[16] Blake, kendisinin en önemli yorumcusu olan Yeats ve bu yüzyılda başka bazıları tarafından da takip edilecek olan, mitin yeniden olumlu olarak değerlendirilişine açılan kapıdır ve kutsalın yeniden keşfi arayışı içinde yardımcıdır.

Güçlü bir biçimde aktif ve birçok şekilde anti-geleneksel bir atmosfer içinde bulunan Amerika'da da Walt Whitman, Ralph Waldo

---

15. Kathleen Raine, Blake üzerine birçok eser hazırlamıştır. Geleneksel öğretiler konu edildiğinde bunların en önemlisi *Blake and Tradition*'dır (2 cilt, Princeton, 1968). "... Blake, Ellis ve Yeats'den daha az olmamak üzere, müntesipler arasında gizli tutulan kadîm Sırlar'ın bilgisi olarak kaynağı açığa vurulmamış bir bilgiye sahip görünmektedir. Bu sırlar içinde düzenleyici ilkenin bulunması gerektiğini anlamaya başlıyorum —arayan birçok kişi için anahtarın dil ve sembolik söylem eşliğindeki geleneksel metafizik olduğunu biliyorum." *a.g.e.*, s. xxv-xxvi.

16. Blake'in Doğulu bilim adamları ve özellikle de kendisine birçok bilimsel eseri hasretmiş Müslüman olanlarını cezbetmesi ilginçtir. Örneğin bkz. A. A. Ansari, *Arrows of Intellect; A Study in William Blake's Gospel of the Imagination*, Aligarh 1965; ve Gh. Sabri Tabrizi, *The 'Heaven' and 'Hell' of William Blake*, Londra, 1973. A. K. Coomaraswamy de Blake'e hayrandır ve onu 'modern Batılı kafaların en Hintli' olanı diye nitelendirir. Coomaraswamy'nin "The Religious Foundations of Life and Art" gibi ilk makaleleri, Coomaraswamy ve A. J. Penty [ed.], *Essays in Post-Industrialism: A Symposium in Prophecy*, Londra, 1914, s. 33 vd. önemli ölçüde 'Blake'çi' çizgidedir. Coomaraswamy sonraki eserleri boyunca da Blake'den bol bol alıntı yapmaya devam etmiştir. Bkz. R. Lipsey, *Coomaraswamy 3: His Life ad Work*, Princeton, 1977, s. 105 vd.
Coomaraswamy, Schuon ve Burckhardt tarafından açıklanmış olan Blake ve geleneksel doktrini üzerine bkz. B. Keeble, "Conversing with Paradise: William Blake and the Traditional Doctrine of Art", *Sophia Perennis*, 1/1 (Spring, 1975): 72-96.

Emerson gibi hayatın kutsal görünümünün arayışı içindeki filozof ve şairlerde ve genel olarak da New England Transandantalistlerinde Doğunun etkisi söz konusudur. Doğuya doğru cezbediliş en açık biçimde özellikle Emerson'un eserlerinde görülür. Emerson için Asya, "edebiyat ve felsefenin harikalar diyarı"ydı.[17] Emerson ikici olmayan öğretisi *Katha-Upanişad*'da açıkça yer alan Upanişadların mesajıyla mest olmuştur; bu, onun tanınmış 'Brahma' isimli şiirinde yansır:

Kızıl katil öldürmeyi düşünürse eğer
Ya da maktul katledilmiş olduğunu
İnce yolları iyi bilmez onlar.
Bense korur, geçer ve yeniden dönerim.

Emerson ölümsüzlük üzerine olan denemesini Nachiketas'ın *Katha-Upanişad*'dan alınmış hikayesiyle sonuçlandırır.[18]

Hindu kaynaklarının yanısıra, Emerson, Fars şiirine de, özellikle Sadi'ye büyük ilgi duyar ve *Gülistan*'ın 1865 yılında yayınlanan çevirisinin ilk baskısına bir giriş yazar.[19] Ayrıca, diğer Doğu kaynaklarını da şümullü bir şekilde okur ve Zerdüşt'ten alıntılar yapar; bununla birlikte, onun Zerdüşt'ten olduğunu sandığı şeylerin çoğu, aslındaysa Hellenistik dönemin Şark ilhamına ait olan Fars peygamberine atfedilmiş eserlerdir. Emerson'un Doğu kaynaklı bu eserlere olan sevgisi, Avrupa'da vuku bulana paralel olarak, Amerika'da, yaşamakta olan Doğu geleneklerinden Batıda neredeyse tamamıyla kaybolmuş olan hikmetin canlanışı için yardım umulduğu önemli bir döneme işaret eder.

Fakat ne Goethe, Blake ve Emerson gibi büyük şairler ve ne de Eliphas Lévi ve Papus'un içinde bulunduğu ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sında hakim durumda olan okkultizm Batı topraklarına geleneği geri getirebildi; ve ne de, geleneğin özünde bulunan *scientia sac-*

---

17. F. I. Carpenter, *Emerson and Asia*, Cambridge, Mass., 1930, s. 27; ayrıca bkz. A. Christy, *The Orient in American Transcendentalism: a Study of Emerson, Thoreau and Alcott*, New York, 1932; ve W. Staebler, *Ralph Waldo Emerson*, New York, 1973. Ayrıca bkz. E. Zolla, "Naturphilosophie and Transcendentalism Revisited", *Sophia Perennis*, 3/2 (Autumn 1977): 65-94.
18. Bkz. Swami Paramananda, *Emerson and Vedanta*, Boston, 1918; ve Carpenter, (17 nolu dipnotta, *a.g.e.*).
19. Emerson ve Fars şiiri üzerine bkz. J. D. Yohannan, "Emerson's Translations of Persian Poetry from German Sources", *American Literature* 14 (Jan. 1943): 407-20. Ayrıca bkz. M. A. Ekhtiar, *From Linguistics to Literature*, Tahran, 1962, kısım 2.

ra (kutsal bilim)'yı diriltebildi. Batıda geleneğin dirilişinin gerçekleşmesi, Avrupa'da yaşayan ya da Avrupa dillerinde yazanların ama geleneksel dünya görüşüyle entellektüel ve varoluşsal olarak değişime uğramış bulunanların kalem ve sözlerinin aracılığına kalmıştı. Bazıları zikredilmiş olan ondokuzuncu yüzyılın Doğu öğretilerinde kutsalın yeniden keşfi arayışı ve o zamanın okkultist ve sözde bâtınî çevrelerinde geleneksel karakterdeki bilgiyi yeniden elde etme teşebbüsleri ve onlar kadar, bu gayretlerle birlik içinde bulunan Theosophical Society ve Doğulu çizgileriyle 'ruhçuluk' gibi hareketlerdeki bu çabalar üzerine yapılan bir çalışma bu yüzyılın ilk onyıllarında Batıda gerçek anlamıyla geleneksel öğretilerin zuhurunun öneminin anlaşılması için değerli bir zemin sağlar. Böyle bir çalışma o sıralarda Doğunun taze bir yeni beyanının neden gerekli olduğunu ortaya çıkarır.

Geleneksel öğretilerin Batıda yayılması, az sayıda Avrupalının çeşitli Doğu geleneklerinin gerçek temsilcileri eliyle eğitildikleri ve bu geleneklere ait bâtınî ekollere kabul edildikleri bu yüzyılın ilk yirmi yılında başlar.[20] Kuşkusuz, bu tür temaslar, nadir olmakla birlikte ondokuzuncu yüzyılda da mevcuttu. Örneğin, H. Wilberforce Clarke tarikata girmişti; Clarke'nin Hâfız ve Ömer Sühreverdî çevirileri yazılı kaynaklara olduğu kadar sözlü geleneğe de dayanmaktaydı. Bu yüzyılın ilk yıllarında olan şeyi zikredilmiş bulunan daha önceki bağımsız örneklerden ayıran şey; ondokuzuncu yüzyılda yaşamış olanların aksine, yirminci yüzyıldaki geleneksel perspektif temsilcilerinin geleneksel öğretilere dair tam bilgi sahibi olmaları ve zihinsel olarak önceki onyıllarda çeşitli Doğu gelenekleriyle yapılmış nadir temaslarınkinden çok ötede bir etkiyle gelenek ağacını Batı dünyası topraklarına dikmeye hazırlanmış olmalarıydı.

Doğunun geleneksel doktrinlerinin bugünkü Batıda tam anlamıyla tanıtılmasındaki merkez kişi René Guénon'dur. Guénon, bu görev için Geleneğin bizzat kendisi tarafından seçilmiş ve bu görevi üstün bir kişiliğin entellektüel işlevi olarak yerine getirmişti.[21] Gu-

---

20. Meşhur *La Voie rationnelle* (Paris, 1941) ve *La Voie métaphysique*, (Paris, 1936) isimli eserlerin yazarı A. de Pourvourville (Matgioi olarak bilinir) gibi bazıları bilgiyi Taoist ve diğer Uzak Doğu kaynaklarından alır; ve ünlü *Risaletü'l-ehadiyye* (Birlik Risalesi) isimli İbn Arabî'ye nisbet edilen eseri Fransızca'ya çevirecek olan Abdul Hadi gibi bazıları da İslâm bâtınî çevrelerinden alır. Bkz. *Le Traité de L'Unité dit d'Ibn Arabî*, Paris, 1977, s. 19-48.
21. Guénon üzerine, çoğu Guénon'un anadili olan Fransızca'da olmak üzere çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bunlardan örnek olarak verilebilecek bazıları; J. Marcire-

énon (1886-1951) Fransa'da doğmuş ve orada eğitimini tamamlamıştır. Çeşitli okkultist çevrelerle ilişkiye girmeden önce felsefe ve matematik çalışmıştır. Resmi üniversite çevrelerinde ve o sıralarda elde edebildiği dinî kaynaklarda bulamadığı otantik bilgiyi aradığı gençlik yıllarında Guénon bu çevrelerde aktiftir. Fakat bu okkultist gruplarda da akademik ve dinî organizasyonlarda ulaşılabilir olanın dışında birşey keşfedemez. Gerçekte, sık sık uğradığı bu sözde bâtınî gruplarda dalâletin ve tuhaf anlamsız iddiaların her çeşidini görür. Daha sonraları Guénon bu sapma ve anlamsız iddiaları çalışma konusu yapmıştır. Bu yüzyılın ilk yıllarında henüz gençken Guénon tasavvuf yoluna kabul edilir; hakikî Hindu kaynaklarından da bâtınî bilgiler alır. Bundan sonra Guénon *Le Voile d'Isis* dergisi için çeşitli gelenek konuları üzerine yazmaya başlar. Derginin adı daha sonra, Avrupa'da geleneksel perspektifi ortaya koyacak olan *Études Traditionnelles* olacaktır. *Études Traditionnelles*'de yalnızca Guénon'un talebelerinin ya da arkadaşlarının değil, gelenekçi doktrinlerin Coomaraswamy ve Schuon gibi diğer önemli ustalarının yazıları da bulunmaktadır. Guénon'un ilk kitabı olan ve aynı zamanda geleneksel doktrinleri anahatlarıyla tam olarak veren ilk eser olma özelliğine sahip *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues* (Hindu Doktrinlerine Genel Giriş) 1921'de Paris'te yayınlanır. Mevcut atmosfer ve modern anlayışı karakterize eden herşeye ve egemen dünya görüşüne son derece yabancı olan bu bilgi ve perspektifin birdenbire araya girişi ani bir yıldırım çakması gibidir. Daha sonraki otuz yıl boyunca Guénon çok sayıda kitap, deneme ve eleştiri yazar; bunların hepsi, sanki bir oturuşta yazılmış gibi bir bütünlük içindedir. Guénon'un kişisel hayatına ilişkin en önemli değişikliklerin vuku bul-

---

au, *René Guénon et son oeuvre*, Paris, 1946; P. Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, Paris, 1958; P. Serant, *René Guénon*, Paris, 1953; L. Meroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Paris, 1962; ve J. Tourniac, *Propos sur René Guénon* (Paris, 1973) ve *Planète plus— L'homme et son message— René Guénon—* (Paris, 1970). Bu çalışmalardan P. Chacornac'ınki gibi bazıları güvenilir ve gelenekçi karakterdedir, diğerlerinin mahiyetiyse problematiktir.

Hakikî gelenekçi çalışmalar ve Guénon üzerine yorumlar için şu çalışmalara bakılabilinir: A. K. Coomaraswamy, *Bugbear of Literacy*'nin 'Eastern Wisdom and Western Knowledge' bölümü; M. Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon", *Studies in Comparative Religion*, Summer-Autumn 1978, s. 176-188; F. Schuon, "Definitions", *France-Asie*, no. 80 (Ocak 1953): 1161-1164. Guénon'un hatırasına adanan Guénon üzerine bu sayıda bazı başka gelenekçi yazarların da makaleleri vardır. G. Eaton'ın da *The Richest Vein* (Londra 1949) isimli eserinin 'Two Traditionalist' (İki Gelenekçi) bölümü konuyla ilgilidir.

duğu bu döneme ait tarihsel bilgi eksikliğimiz, kısmen, geleneğin etken ve yaşayan yanlarını konu edinmemiş oluşu, bilimsel nitelikli bir araştırma içinde olmayışı ve metafizik ve kozmolojik doktrinleri açıklamayı üstlenmiş olması dolayısıyladır. Guénon'un kişisel hayatı bu dönemde tümüyle değişir. Açık bir biçimde Müslüman olur, Kahire'ye göç eder; Mısırlı bir hanımla evlenir; Piramitlerin yakınında fizik olarak da, mimarisi itibarıyla da Paris'teki ikametgâhından uzak olan geleneksel bir evde yaşar ve mevcut yarı-modernleşmiş kalabalık şehir atmosferiyle bile anayurdu olan Fransa'nın kültürel ortamından uzakta olan Kahire yakınlarındaki mezarlıkta defnedilir. Guénon eserlerinde bir "kişi" olmaktan çok bir entellektüel işlev olarak ortaya çıkar. Berrak anlayışı ve üslubu, derin metafizik kavrayışı modern dünya tarafından kaybedilmiş olan —bu kaybı nedeniyle dünya büyük bir acı içindedir— gerçeği bir kez daha ortaya koymak ve açıklamak üzere geleneksel Sophia tarafından seçildiği izlenimini vermektedir.

Böylesi bir görevi yerine getirmek için Guénon bir bakıma bir ekstremist duyarlılığında olmak durumundaydı; tüm hata ihtimallerini ortadan kaldırmak için zemini temizlemek zorundaydı. Bundan dolayı; polemikçi ve uzlaşmasız bir tavrı benimsedi. Bu da, birçok kişinin Guénon'un geleneksel hikmete ilişkin açıklamalarını anlamalarına engel oldu. Geleneksel bilginin büyük yapısını inşa için, modern insana nihaî bilgiyi sağlıyormuş gibi bir tutum içinde olanları yıkmak ve kalıntılarını ortadan kaldırmak durumundaydı. Bundan dolayı, geleneğin anlaşılma yolu üzerinde duran şeylere karşı sistematik bir eleştiriye başladı. Minnetsiz bir putkırıcı rolü oynayan Guénon, kendisini Doğulu ya da Batılı geleneklere ait kutsal bilgiye sahipmiş gibi görünen birçok okkultist, sözde bâtınî ve modernist grup üzerine olan ve onları reddeden detaylı çalışmalara vakfetti. Guénon özellikle, Madam Blavatsky ve Annie Besant'ın Theosophical Society'si anlamındaki teosofiye, çeşitli türden ruhçuluğa, Hindistan'da Arya Samaj ve Brahma Samaj gibi Batıdan etkilenmiş modernist akımlara karşıydı: bizzat zararını görmüş olduğu ve kişisel deneyimi dolayısıyla çok iyi bildiği[22] böylesi sözümona doktriner topluluklara "intisab"ın tehlikelerini detaylı bir şekilde tartıştı.

---

22. Bu alandaki iki büyük eseri *Le Théosophisme —Histoire d'une pseudo-religion* (Paris, 1921) ve *L'Erreur spirite* (Paris, 1923)'dir. *Aperçus sur l'initiation* (Paris, 1980) ve *Initiation et réalisation spirituelle* (Paris, 1952) isimli eserlerinde de bu konuları işleyen kısımlar vardır.

Daha sonra Guénon modern dünyanın kendisini eleştirmeye başladı; yalnızca aksayan yanlarına ve zaaflarına değil, modern dünyanın dayandığı esasların özüne yöneltti eleştirilerini. 1927'de yazılmış olan *Crisis of the Modern World* (Modern Dünyanın Bunalımı) bugün bakıldığında kehanet sayılabilecek pasajlara sahiptir. *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri) ise görülmüş olan ve bugünün dünyasında da mükemmel bir şekilde anlaşılabilecek olan geleneksel prensiplere göre insanlığın gelişimini bir üstadın eserine yakışır şekilde resmetti.[23]

Burada konumuz Guénon'un sosyal ve politik yanlarıyla modern dünyaya yönelttiği eleştiriler değil. Bu çalışmada özellikle konu ettiğimiz şey; zevkî hikmete ilişkin yanıyla kutsalın araştırılmasında Guénon'un modern dünyada geçerli olan bilmenin çeşitli tarzlarına yönelik olan şiddetli eleştirisidir. Daha önce belirtilmiş olduğu gibi Avrupa felsefesi üzerine çalışmış olan Guénon, modern felsefe olarak isimlendirilen herşeyi ve aslında, tümüyle çürütmeyi denediği "felsefe"yi şiddetle eleştirmiştir. Modern insanın geleneksel metafiziği felsefeyle karıştırmasına engel olmak istediğinden, eleştirileri ağır ve uzlaşmasızdı. Bu bağlamdaki aşırılığı, her ne pahasına olursa olsun, metafiziğin dindışı düşünce kategorisine indirgenmesine engel olma isteğinden kaynaklanıyordu. Bu abartma içerisinde geleneksel felsefenin olumlu yanlarını, ve hatta felsefe deyimini —ki daha sonraları Schuon buna işaret edecektir— görmezlikten gelir.

Guénon, başardıkları dolayısıyla değil, modern dünyada ona niteliğini veren indirgemecilik ve çalımlı iddiaları nedeniyle, modern bilimi de adamakıllı eleştiriyordu. Onun modern bilime yönelttiği en büyük eleştiri; bilimin metafizik ilkelerden yoksun oluşu ve "bilimsel bakış açısı"yla konuştuğunu savunanların, gerçekliğin sınırlı bir alanıyla *bir* bilgi yahut *bir* bilme tarzı olduğu halde, modern bilimin bilimin ve bilme tarzının ta kendisi ve yegânesi olduğunu iddia etmeleridir. Bu tutum Guénon'un bütün yazılarında vardır; herhangi bir

23. Guénon'un birçok eseri İngilizce'ye çevrilmiş olmakla birlikte diğer birçoğu yalnızca Fransızca'da yayınlandığı şekliyle kalmıştır. İngilizce'ye çevrilenler arasında şunlar vardır: *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines, Man and His Becoming According to the Vedanta,* trc. R. Nicholson, Londra, 1945; *Crisis of the Modern World,* trc. M. Pallis ve R. Nicholson, Londra, 1962; *Symbolism of the Cross,* trc. A. Macnab, Londra, 1958; *East and West,* trc. W. Massey, Londra, 1941; *The Reign of Quantity and the Signs of the Times,* trc. Lord Northbourne, Londra, 1953; ve *Oriental Metaphysics,* Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* içinde. Guénon'un birçok makalesi de İngilizce'ye çevrilmiş ve genellikle *Studies in Comparative Religion* dergisinde yayınlanmıştır.

bilimin daha üst bir disiplinin prensiplerinden ve geleneksel dünya görüşünden bağımsız kalamayacağını vurgulamaktan vazgeçmez.[24] Modern bilime yönelttiği eleştiri mantıkî ve aklîdir; duygulara ya da gerçeğin açığa vurulmuş belli bir şeklinden türetilmiş olan dinî ilgilere dayalı değildir. Guénon, metafizik ilkeleri dışlamaksızın çağdaş anlamıyla da tam ve "bilimsel" olan bir bilimin nasıl geliştirilmesinin mümkün olabileceğini göstermeye çalıştı; bunu yapmak için, çok iyi bildiği matematik dalını seçti.[25] Guénon, ayrıca, ortaya çıkmış olan modern bilimlerin ilk safhası olmadıklarını, kozmik realitenin değişik yönlerine ilişkin gerçek bilgiyi sağlayan farklı bir düzenin bilimleri olduklarını, geçmiş günlerde olduğu gibi bugün de (eğer kullanılan semboller anlaşılırsa) geçerliliklerini koruyan bilimler olduklarını, son zamanda gelişen aynı konuları işleyen bilimlerle geçersiz kılınan bilimler olmadıklarını göstererek; geometri ve elkimyâ gibi geleneksel bilimlerin ilkelerini de ortaya koymayı denedi.[26]

Guénon, Doğulu doktrinleri ortaya koyarak geleneği canlandırmayı amaçladığından, zemini Doğulu öğretileri konu edinmiş olan yanlış yönlendirici kaynaklardan, yani oryantalistlerin çalışmalarından arındırmak durumundaydı. Burada da eleştirisi toptancıdır; eserler arasında değerlerine göre bir ayrım üzerine kurmaz eleştirisini. Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, Doğu çalışmalarına ilişkin malzeme sağlıyorsa da, oryantalistlerin çalışmalarının çoğunluğu, yumuşak bir şekilde söylemek gerekirse, sözünü ettikleri konunun aslının anlaşılmasına engel olmayı hedef alan bir yaklaşımla yapılmış çalışmalardır ve gerçekte hâlâ da birçok konuda bu yapılmaya çalışılmaktadır. Fakat, resmen "oryantalist" diye isimlendirilseler de, bilimsel ve entellektüel değeri olan eserler vermiş olan kişiler de vardır.[27] Guénon, okuyucuyu kendisini etkileyecek herhangi bir

---

24. Örneğin bkz. "Sacred and Profane Science", *Crisis of the Modern World*, s. 37-50, (Ve A. K. Coomaraswamy'nin çevirisi, *Visva-Bharati Quarterly*, 1[1935]: 11-24).
25. Guénon bu görevi, prensiplerini daha evrensel olan metafizik düzenin prensipleriyle irtibatlandırarak infinitsimal (sonsuz küçük) hesap alanında yapar. *Les Principes du calcul infinitésimal*, Paris, 1946.
26. Örneğin, bkz. *The Symbolism of the Cross*, uzayın metafizik sembolizmini ve geometrik kalıpları konu edinir; *La Grande triade* (Paris, 1980) ise, metafiziğin yanısıra elkimyâ sembolizmini konu edinmektedir.
27. Bu tür oryantalist çalışmanın örneği büyük Fransız İslâmiyatçısı L. Massignon'un eserleridir. Massignon'un eserleri yalnızca salt bilimsel görüş açısından değil, İslâmî geleneğin belli önemli yanlarını güvenilir bir tarzda açıklamış olmasıyla da önemlidir.

yanlıştan korumak ve geleneksel doktrinlerin oryantalistlerin bakış açısından anlaşılmalarını önlemek için; değerli eserleri de gözardı ederek oryantalizmin bütün girişimlerini reddederek yok sayar.

Bu zemin temizliğine paralel olarak Guénon metafizik ve kozmolojiyi gelenekçi görüş açısından ve değişik geleneklerin fikrî öğretilerinin muhtevalarıyla irtibatlandırarak vaz'etmeye başlar. Guénon'un kalkış noktası Hinduizm ve ilk bütünüyle metafizik olan eseri de *Man and His Becoming According to the Vedanta* (Vedanta'ya Göre İnsan ve Oluşumu) idi. Bunun yanısıra, Guénon, İslâm, Taoizm, Kabbala, Hıristiyanlık içinde Ortaçağda canlı olmuş bazı bâtınî akımlar ve Hermetisizm üzerine de detaylı çalışmalar yaptı.[28] Guénon ayrıca genel metafizik ve kozmoloji konuları üzerine —*Oriental Metaphysics, Les États multiples de l'être, Symboles fondamentaux de la science sacré*, ve *La Grande triade* gibi— birçok eser yazdı. Bütün bunların sonucunda, Guénon, çağlar boyu insanlığa hükmetmiş olan geleneklerin kalbinde bulunan ilhamın güç ve imkânlarını birçok nesnel tarzla fiiliyata aktardığı, bilgi ve vukufun önceliğine dayanan geniş bir külliyat üretmeyi başardı. Onun eserleri kutsala ait bilginin doktriner yanını modern zamanlarda yeniden ortaya koyan çabaların en önemlisini oluşturmaktadır. Bu eserler kutsal bilginin yeniden keşfi ve geleneğin dirilişinde önemli bir adımı meydana getirmiştir. Guénon'un yapmış olduğu şey bir diğer *izm* ya da diğerlerine ilaveten bir yeni düşünce ekolü kurmak değildir. Kendilerini *Guénoniyen* olarak isimlendiren belli bazı Avrupalı grupların yanlış anlayışına rağmen, Guénonizm diye birşey yoktur. Guénon'un yaptığı şey, yaşayan geleneğin tümüyle takip edilmesi ve gelenekçi perspektifin benimsenmesi gereğini vurgulamak olmuştur. Fakat, modern dünyanın mahiyeti dolayısıyla, herhangi bir kişi böylesi bir gelenek anlayışına tümüyle yabancı olan bir dünyada Guénon ya da diğerleri tarafından geleneksel perspektifin yeniden kurulmasını bir "okul" ya da perspektif kurulması olarak düşünebilir. Bu perspektif çok canlı, çağdaş dünya ile alâkalı ve modernizmin çeşitli formlarından (kendi içinde farklılıkları olan) farklı ve bunlara karşı koyan bir perspektiftir.

---

28. Guénon Hıristiyanlığın ve Budizmin bazı belli yanlarına fazla önem vermemiş ve Coomaraswamy ve Marco Pallis'le teması sonucunda münhasıran Brahmanizm görüş açısından yapılmış önceki değerlendirmesini daha sonra düzeltmiştir. Bu, Guénon'un eserlerinde bulunabilecek nadir görüş değiştirme olaylarından birisidir.

Guénon'un geleneksel bakış açısını canlandırma çalışması dikkate değer bir dirayet ve genişlik sahibi diğer bir metafizikçi olan Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) tarafından tamamlanmıştır. Coomaraswamy'nin babası Seylanlı, annesi de İngilizdir. Guénon gibi, Coomaraswamy de bilim çalışmasıyla başladı. Guénon'un soyuta olan ilgisi onu matematiğe götürürken, formların anlamı üzerinde daima hassas olan Coomaraswamy tanımlayıcı bir bilim olan jeolojiye yöneldi ve bu bilimde otorite oldu. Coomaraswamy'nin mizacı Guénon'unkini birkaç yoldan tamamlayıcı oldu. Guénon sanatsal formlara yönelmeyen bir metafizikçiydi; Coomaraswamy ise derin bir biçimde sanatın şekilleri içinde hareket etti. Aslında; Seylan (Sri Lanka) ve Hindistan dağlarında jeolog olarak çalışırken yurdunun geleneksel sanat ve uygarlığının hızlı tahribine tanık olması sonucu geleneğe yönelmişti. Guénon esas itibarıyla ilkelerle ilgilenen bir metafizikçi ve matematikçiydi. Coomaraswamy ise detaylarla ilgilenen titiz bir bilim adamıydı.[29] Kişisel özellikleri ve yazış tarzları itibarıyla da bu iki adam gelenekçi öğretinin candamarı olan geleneksel perspektifin ve metafizik ilkelerin geçerliliği konusunda tam bir mutabakat içinde olarak birbirlerini tamamlamışlardır.

Coomaraswamy arkasında çok sayıda eser bırakan sınırsız enerji sahibi bir kişiydi.[30] Konumuzla ilgisi bulunmayan birçok eserle

---

29. Kendisi de gelenekçi bir yazar olan Marco Pallis, Coomaraswamy ile ilgili olarak şunları söyler: "Babası Sri Lanka'da yerleşik kadîm bir Tamil ailesinden ve annesi de aristokrat bir İngiliz aileden olan, Doğuyla Batının kendisinde birleştiği bu kişiyi entellektüel bir istidat iyi bir şekilde tanımlayabilir. Klasik ve modern birçok dile hakim engin bir hafıza, bilginler arasındaki bu prensin teçhizatını oluşturmuştur. Vermiş olduğu referansların kontrolünde Coomaraswamy, Guénon'un tersine, kılı kırk yaran bir titizlik içindedir." M. Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon", s. 179.

30. Coomaraswamy'nin eserleri üzerine bkz. R. Ettinghausen, "The Writings of Ananda K. Coomaraswamy", *Ars Islamica*, 9 (1942); R. Lipsey, *Coomaraswamy*, s. 293-304. Coomaraswamy'nin eserlerini konu edinen bir bibliyografya R. P. Coomaraswamy tarafından hazırlanmaktadır. J. Crouch'un hazırladığı ayrıntılı bibliyografya ise kısa süre içinde yayınlanmak üzere tamamlanmış durumdadır.
Coomaraswamy'nin kendisi üzerine de mükemmel biyografiler bulunmaktadır; R. Lipsey, *Coomaraswamy*; P. S. Sastri, *Ananda K. Coomaraswamy*, Yeni Delhi, 1974. Ayrıca kendisine birçok eser adanmıştır. Bunlar arasında S. Durai Raja Singham'ın biyografik bilgi ve belgeler bakımından zengin olan birçok eseri de bulunmaktadır. Örneğin, onun, *A New Planet in Thy Ken: Introduction to Kala-Yogi Ananda K. Coomaraswamy*, Kuantan, Malaya, 1951; ayrıca *Hommage to Ananda K. Coomaraswamy: A Garland of Tributes*, Kuala Lumpur, 1948; *Hommage to Ananda K. Coomaraswamy (A Memorial Volume)*, Kuala Lumpur, 1952; ve *Remembering and Remembering Again and Again*, Kuala Lumpur, 1974. Ayrıca bkz. K. Bharata Iyer (ed.), *Life and Tho-*

Doğu sanatını —özellikle Hindistan, Sri Lanka ve Endonezya sanatı— Batıya tanıttı. Şu kadarını söylemek yeterlidir: İngiltere'deki olgunluk yılları, özellikle de hayatının Amerika'da geçirmiş olduğu son otuz yılı —Boston Güzel Sanatlar Müzesinde Doğu Sanatları müdürüydü— Doğu uygarlıklarının, daha doğrusu sanatlarının önemli yanının Batı kamuoyu dikkatine kazandırılmasında büyük rol oynamıştır. Ancak, Coomaraswamy bir sanat tarihçisi değildi; geleneksel sanatlara karşı olan ilgisi taşıyıcısı oldukları hakikate idi. Çalışmaları entellektüel bir düzen içindeydi; *Transformation of Nature* (Tabiatın Dönüştürülmesi) ve *The Christian and Oriental Philosophy of Art* (Hıristiyan ve Doğu Sanat Felsefesi) gibi eserlerinde ilâhî düzenin bilgisini sergileyen bir araç olarak geleneksel sanatı anlatan sanat metafiziğini açıklamıştır.

Guénon gibi, Coomaraswamy de, sanayileşmenin Doğuda olduğu kadar Batıdaki hayat tarzı ve geleneksel zanaatlar üzerindeki tahribatını Guénon'dan daha fazla vurgulayarak modernizme karşı amansız bir tarzda yazmıştır. Coomaraswamy ilgili entellektüel konulara da girer; hayatının sonlarında entellektüel ilkelere başvurarak modernizmin sahte tanrılarını yıkmayı amaçladığı "Bugbear Series" adlı diziye girişir. Coomaraswamy'nin ölümünden önce bu seriden yalnızca *Bugbear of Literacy* yayınlanır.

Coomaraswamy metafizik ve kozmoloji için olduğu gibi, Hindu, Budist ve İslâmî kaynakların yanısıra Eflatun, Plotinus, Dionysius, Dante, Erigena, Eckhart ve Boehme ile Batı irfanî geleneğinin diğer temsilcilerinden de serbestçe yararlanarak çok sayıda makale ve kitap yazar. Guénon gibi o da bütün geleneklerin özünde bulunan hakikatin birliğini vurgular. Coomaraswamy "Paths That Lead to the Same Summit"[31] (Aynı Zirveye Götüren Yollar) isimli meşhur makalesinde bu birliği konu edinir. Hindu ve Budist gelenekler üzerine yapmış olduğu birçok çalışmanın —*Hinduism and Buddhism* bu çalışmanın entellektüel sentezidir— yanısıra, Coomaraswamy tamamen

---

ught, Londra, 1947; R. Livingstone, *The Traditional Theory of Literature*, Minneapolis 1962. Ayrıca bkz. *Sophia Perennis*, 3/2 (1977), Coomaraswamy ve "Gelenek ve Sanatlar"a vakfedilmiş olan bu sayıda W. N. Perry'nin Coomaraswamy ve Guénon üzerine olan makalesi ve; geleneksel doktrinlerden esinlenmiş olan Kathleen Raine, Peter Wilson, Peter Russell, Cristina Campo ve Philip Sherard gibi çağdaş şairlerin şiirlerinden oluşan bir bölüm de bulunmaktadır. Ayrıca bkz. M. Bagchee'ye ait yeni bir çalışma, *Ananda Coomaraswamy, A Study*, Varanasi, 1977.

31. İlk olarak *Motive*'de (Mayıs 1944), daha sonra da *Bugbear of Literacy*'nin 3. bölümü olarak yayınlandı.

metafizik konulu çalışmalar da yapmıştır: *Recollection, Indian and Platonic, On the One and Only Transmigrant* ve *Time and Eternity.*

Coomaraswamy mit ve sembolle ve sözde-primitif zihniyet ve geleneksel antropolojiyle ciddi bir şekilde meşgul oldu. Dinî sembolizm ve mitin geleneksel önemi üzerine olan çalışmaları belli Protestan —ve hatta Katolik— ekollerdeki sözde demitolojizasyon —mitolojik unsurlardan arındırma— eğilimine rağmen birçok din bilgininin mit ve sembole ilgi duymasında başrolü oynadı. Coomaraswamy, Hint matematiğinde sıfır sembolizmi üzerine olan makalelerinden, geleneksel varlık mertebelerinde kemâl öğretisiyle modern evrim teorisi arasındaki fark üzerine olan risalelerine kadar birçok çalışmasında da geleneksel bilimleri konu edindi. Çalışmalarında geleneksel öğretileri çağdaş bilimsel dille ve benzeri engin bir bilgi ve ifade berraklığıyla sundu. Düşüncelerini ilk açığa vurduğunda modern çevrelerin neredeyse toplu bir muhalefet göstermiş olmasına rağmen, tarihçilerden fizikçilere kadar geniş bir bilginler ve düşünürler yelpazesinde büyük bir etki meydana getirdi. Bu önemli zihinsel yapının kalbinde kutsalın bilgisi ve kutsal bilgi anlayışı bulunmaktaydı. Guénon'unkiler gibi, onun eserleri de kutsal karakterde ve Akl'ın asıl cevherini yansıtan bir dünyada soluklanan ve bu dünyada görev yapan bir aklın ürünüydüler.

Geleneksel öğretilerin çağdaş dünyada açıklanması ve diriltilmesi görevinin tamamlanması, eserleri çağdaş gelenekçi eserlere taç olmuş olan Frithjof Schuon (d. 1907 – öl. 1998—çev.) tarafından gerçekleştirildi. Eğer Guénon metafizik doktrinlerin açıklayıcısı bir üstad, Coomaraswamy de metafiziği sanatların diliyle açıklamaya başlayan eşi bulunmaz bir bilgin ve Şark sanatı uzmanı ise, Schuon da; bizzat kendisi, insanı kuşatan bütün gerçekliği değerlendiren ve insan varlığını ilgilendiren herşeyi kutsal bilgi ışığında açıklayan, ilâhî lütfun enerjisiyle yüklenmiş kozmik akıl gibi görünür. Herşeyin, özellikle de şekil ve anlamların oluşturduğu dinî evrenlerin özünde bulunana nüfuz etmek için gerekli entellektüel gücün kendisine ihsan edildiği anlaşılmaktadır; sanki, Kur'ân'ın "kuşların dili" diye işaret ettiği ilâhî hediye kendisine bağışlanmış gibi, açıklamalarını benzeri görülmemiş bir berraklıkta yapar. Amerikalı din tarihçilerinin önde gelenlerinden biri olduğuna kuşku bulunmayan Huston Smith, Schuon'la ilgili olarak şunları söyler: "Schuon yaşayan bir keramet; derinliğine olarak da, genişliğine olarak da entellektüel bir

dindar, zamanımızın mükemmel modeli. Kendisiyle boy ölçüşmeye hazır yaşayan bir düşünür bilmiyorum."[32]

Schuon geleneksel doktrinler konusunda yazmakla kalmamış, onların yanısıra manevî hayatın pratiklerine ilişkin şeyler de yazmıştır. İbadetler, dua, aşk, iman, manevî faziletler ve zevkî hikmet bakış açısından ahlâk konularında yazmıştır. Ayrıca; gelenekçi yorumun ufkunu, Hıristiyan geleneğinin, özellikle de Guénon'un ihmal ettiği Ortodoksluğun belli tezahürlerinin yanısıra Amerikalı Kızılderililerin geleneğini ve Şintoizmi de içine katacak şekilde genişletmiştir. Bir metafizikçi oluşuna ilaveten önde gelen bir şair ve ressam olarak bakir doğa metafiziğini bütün bir büyüklüğü içinde açıklamış, geleneksel sanatın metafiziği ve güzelliğin manevî anlamı üzerine eşsiz sayfalar yazmıştır.

Schuon'un eserlerinden birçoğu İngilizce'ye çevrilmiş olmasına rağmen, halen İngilizce'ye çevrilmemiş olup ilk yazılış dilleri olan Fransızca ve Almanca'da kalmış olan eserleri de mevcuttur.[33] Bu eserler *sophia perennis* açısından yazılmış karşılaştırmalı dinler üzerine olan bir seriyi de kapsamaktadır. Bunlar arasında İngilizce'ye tercüme edilmiş olan ilk eseri *The Transcendent Unity of Religions*[34] (Din-

---

32. H. Smith'in Schuon'un *Logic and Transcendence* isimli eserinin İngilizce çevirisinin yayınlanması üzerine yazılmış olan bu ifadeleri, kitabın 1975 tarihli baskısında arka kapak yazısı olarak kullanılmıştır.

33. Bunlar: *De l'unité transcendante des religions*, Paris, 1979; *L'Oeil du coeur*, Paris, 1974; *Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953; *Sentiers de gnose*, Paris, 1957; *Castes et races*, Paris, 1979; *Les Stations de la sagesse*, Paris, 1958; *Images de l'esprit*, Paris, 1961; *Comprendre l'Islam*, Paris, 1961; *Regards sur les mondes anciens*, Paris, 1965; *Logique et transcendance*, Paris, 1970; *Forme et substance dans les religions*, Paris, 1975; *L'Esotérisme comme principe et comme voie*, Paris, 1978; *Le Soufisme, voile et quintessence; Du Divin à l'humain; Christianisme/Islam— Visions d'oecuménisme ésotérique*; ve *Sur les traces de la Religion pérenne; Leitgedanken zur Urbesinnung*, Zürih ve Leipzig, 1935; ve iki cilt halinde şiir, *Tage- und Nachtebuch*, Bern, 1947, ve *Sulamith*, Bern, 1947.
Schoun'un İngilizce'ye çevrilen kitapları: *The Transcendent Unity of Religions; Spiritual Perspectives and Human Facts; Language of the Self*, trc. M. Pallis ve D. M. Matheson, Madras, 1959; *Gnosis: Divine Wisdom*, trc. G. E. H. Palmer, Londra, 1977; *Stations of Wisdom*, trc. G. E. H. Palmer, Londra, 1978; *Understanding Islam; Light on the Ancient Worlds; In the Tracks of Buddhism*, trc. M. Pallis, Londra, 1968; *Dimensions of Islam*, trc. P. Townsend, Londra, 1970; *Logic and Transcendence; Islam and the Perennial Philosophy*, trc. P. Hobson, Londra, 1976; ve *Esoterism as Principle and as Way*, trc. W. Stoddart, Londra, 1981.
Schuon'un eserleri üzerine bir değerlendirme için bkz. L. Benoist, "L'Oeuvre de Frithjof Schuon", *Etudes Traditionelles*, 79/459 (1978): 97-101.
Şimdilerde Crossroad Yayınevi (New York) desteğiyle yayınlanmak üzere Schuon'un çalışmalarını içeren bir antoloji hazırlamaktayız.

34. Bakış açısını yazı hayatı boyunca birçok kereler değiştiren R. C. Zaehner, Schu-

lerin Aşkın Birliği) ve; daha çok Hinduizmle ilgili olan *Language of the Self* (Nefsin Dili), Şintoizmle ilgili bir bölümü de bulunan *In the Tracks of Buddhism* (Budizmin İzlerinde), *Understanding Islam* (İslâm'ı Anlamak), İslâm'ı değişik yönleriyle (Şiîlik ve tasavvuf da dahil) konu edinen *Dimensions of Islam* (İslâm'ın Boyutları) ve *Islam and the Perennial Philosophy* (İslâm ve Ezelî Hikmet), hemen tümüyle tasavvufu konu edinen *Le Soufisme, voile et quintessence* ve Hıristiyan geleneğine dair bölümleri bulunan *Gnosis: Divine Wisdom* (Marifet: İlâhî Hikmet) bulunmaktadır. *L'Oeil du coeur* (Kalp Gözü) ve *Stations of Wisdom* (Hikmet Makamları) gibi eserlerinde bilginin gerçekleşmesinin pratik tezahürünün unsurlarını olduğu kadar karmaşık metafizik ve kozmolojik konulara da açıklık getirirken, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Manevî Perspektifler ve Benzeri Olgular) ve *Light on the Ancient World* (Kadîm Dünyaya Tutulan Işık) isimli eserlerinde modern uygarlığın bunalımını konu edinir ve insanlık tarihinin birçok yönünü gelenekçi bakış açısından inceler. *Logic and Transcendence*, (Mantık ve Aşkınlık), *Formes et substance dans les religions* (Dinlerde Şekil ve Öz), *Esoterism as Principle and as Way* (İlke ve Yol Olarak Bâtınîlik) ve *Du Divin à l'humain* (bu eser onun metafizik öğretilerinin bir özeti mahiyetindedir) gibi son zamanlarda yazmış olduğu eserler bir başka şeyi olmaktan çok kutsal bilgiyi ve nihayet bilme kabiliyetinin kutsal karakterini konu edinir. Bunlar, kökleri itibarıyla kutsal olan bilgi ve özne ya da bilinç üzerinde yansıyan saf marifetin en son açıklamalarıdır.

Schuon'un bu eserlerindeki amacı, esas olarak zevkî hikmete ilişkin olan ve fakat daima aşk ve imanla birlikte bulunan bir tarz vasıtasıyla ilâhî olana dönüşü mümkün kılmayı hedeflemenin yanısıra insanın anlamını da ortaya koymaktır. Schuon'un konuşması teorik

---

on'un tezlerine bir noktada itiraz eder ve şunu der: "Frithjof Schuon *Transcendent Unity of Religions* (Dinlerin Aşkın Birliği) adlı eserinde tüm büyük dinlerin temelde bir birliğe sahip olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu teşebbüs, eğer ve ancak, keşfedilecek böyle bir birliğin olmadığını gösterebilseydi bir değer ifade ederdi." (*The Comparison of Religions*, Boston 1958, s. 169), Zaehner'in bu iddiası karşısında şu ilaveyi yapmakla yetiniriz: "Şekil-ötesi özü kavrayacak entellektüel sezgiye sahip olmayanlar Schuon'un sözünü ettiği şekil-ötesi birliği anlama ve ayırt etme ilgisi içinde olmaması gerekenlerdir." *Transcendent Unity of Religions*'ın Amerika basımının önsözünde bir diğer tanınmış bilim adamı H. Smith, Schuon'un ve diğer gelenekçi yazarların metodunun dinlerin iç hakikatını anlamada ve ilâhî olan herhangi bir şekil, akide ve ibadetten vazgeçmeksizin bu dinler arasında ahenk doğurmada neden tek yol olduğu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur.

değil, gerçeklenmiş bir bilgi açısındandır. Yazdıkları, ancak yaşamakla elde edilebilir olanın "varoluşsal" vurgusuna dayanır. Bu sözlerin mesajını bir kimse anlasın da "varoluşsal" olarak aynı kalsın, bu mümkün değildir. İlk üç kitabı yayınlanınca bir İngiliz Katoliği şunları yazabilecektir;

> *The Transcendent Unity of Religions, L'Oeil du coeur* ve *Spiritual Perspectives and Human Facts* Hıristiyan gerçeklik anlayışını —tam anlamıyla gerçeklik olarak— ortaya koymakla kalmıyor; yalnızca alimlikle başa çıkılamayacak bir şekilde bu anlayıştaki derûnî boyutu da açığa vuruyor. Schuon, İslâm'ın bâtın ve zâhiriyle ilişkili olan ve ilâhî tasarrufu bilen bir kişi olarak *Transcendent Unity*'de Latîf olanın tarzından söz ediyorsa, *Spiritual Perspectives*'te de Lutf'a mazhar olmuş bir kişi olarak Lutf'tan söz eder. Bu kitap ışık dolu; yirminci yüzyılda ve belki diğer yüzyıllarda da böylesine rastlayabilme imkânımız olmadı..[35]

Tüm geleneklerin özünde bulunan kutsalın yeniden keşfiyle ilgili olarak Schuon'un eserleriyle bakir tabiatın kalbindeki geleneğe ve kutsal sanata dayanarak ve bu gelenek yardımıyla, nihilizmin ve şüphenin zehirli atmosferinde boğulmuş bir dünyada 'çağrılmışlar' için, kökü kutsala uzanan ve bundan dolayı da hoşnutluktan ve kesinliğin ışığından ayrılmaz olan ve üst düzey bilgiye ulaşmayı mümkün kılan geleneğin tam bir biçimde dirilişi vuku bulmuştur.

Guénon, Coomaraswamy ve Schuon tarafından böylesi bir dikkat, derinlik ve ihtişamla geliştirilmiş olan geleneksel bakış açısı akademik çevrelerde dikkate değer bir şekilde ihmal edilmiş, 'yatay' ve nicel yayılması olabildiğince sınırlandırılmıştır. Derinlik ve nitelik açısından bu bakış açısının cazibesiyse her türlü takdirin üstündedir. Bu bakış açısı, tüm bir gerçek olarak, tüm varlıklarını değiştirecek bir şekilde belli kişilerin kalplerine, zihinlerine ve ruhlarına nüfuz etmiştir. Dahası, bu çevreden yayılan düşünceler, geleneksel bakış açısını tamamen benimseyenlerden daha geniş bir çevreyi çekim alanı içine almış; birçok tanınmış bilim adamı ve düşünür belli geleneksel temel tezleri benimsemiştir. Söz konusu küçük geleneksel yazarlar grubu içinde düşünülmesi gerekenlerden birincisi İsviçre'de yaşamakta olan Titus Burckhardt'tır. Burckhardt Avrupa dillerinde İslâm tasav-

---

35. E. Kelly, "Notes on the Light of the Eastern Religions with Special Reference to the Works of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon," *Dominican Studies* 7, (1954): 265.

vufuna ilişkin birçok eser vermiştir. Eserleri inanılmaz bir berraklık ve açıklıktadır. Coomaraswamy'nin Hindu ve Budist sanatı için yaptığını Burckhardt kutsal sanata ilişkin sayısız çalışmasıyla İslâm sanatı için yapmıştır.[36] Fransa'da Leo Schaya en etkili çalışmalardan birisini üretmek için geleneksel ilkeleri Kabbala'ya uygulamıştır.[37] İtalya'da Guénon'la işbirliği yapan G. Evola Hinduizm, Hermetisizm ve diğer gelenekler üzerine birçok önemli eserler yazmıştır; bunlar Guénon'inkilere benzerler. Son yıllarda E. Zolla gibi birçok kişi geleneksel karakterde, özellikle de geleneksel edebiyat ve belli bazı geleneksel ilimler konusunda bir dizi eser vermiştir.

Kıta Avrupası'nın dışında, önemli gelenekçi yazarların faaliyet alanı daha çok İngiltere oldu. Yunan asıllı olan Marco Pallis burada, İngiltere'de yaşamaktadır. Botanik türleri araştırmak için Himalayalara gidip Budist hikmetinin çiçekleriyle dönen Pallis, Tibet Budizmini orijinal tarzı içinde Batıya sunan ilk kişidir ve ünlü *Peaks and Lamas* (Zirveler ve Lamalar)'ın yazarıdır; bu eser İkinci Dünya Savaşı öncesinde, Şark gelenekleri konusunda Avrupa dillerinde elde edilebilir olan birkaç önemli çalışmadan birisidir.[38] Aynı ülkede Martin Lings, geleneksel bakış açısından İslâm tasavvufunun hazinelerini yıllarca elde edilebilir kılmış ve derin maneviyat bilgisini şiir kabiliyetiyle birleştirerek bununla İngiliz edebiyatının Shakespeare gibi kişilikleri üzerine yeni bir ışık düşürmüştür.[39] Guénon, Coomaraswamy ve Schuon'un etkisi altındaki Katolik bilim adamı ve sanatçı

---

36. Burckhardt'ın da geleneksel bilimler konusunda temel eser olan birçok çalışması vardır. Bunların başlıcaları: *An Introduction to Sufi Doctrine*, trc. D. M. Matheson, Londra, 1967; *Sacred Art East and West*, trc. Lord Northbourne, Londra, 1967; The Wisdom of the Prophets of Ibn 'Arabi, trc. A. Culme-Seymour, Gloucestershire 1975; *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trc. W. Stoddart, Baltimore 1971; *The Art of Islam*, trc. J. P. Hobson, Londra, 1976; ve *Moorish Culture in Spain*, trc. A. Jaffa, Londra, 1972.
37. Bkz. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbala*, trc. N. Pearson, Londra, 1971. Schaya, şimdi editörü bulunduğu *Études Traditionnelles*'te de birçok makale yayınlamıştır.
38. Tanınmış bir müzisyen ve dağcı olan Pallis doğa üzerine de, müzik üzerine de gelenekçi bakış açısıyla yazılar yazmış ve M. Lings, P. Townsend, R. C. Nicholson, W. Stoddart, G. Palmer, merhum D. M. Matheson, P. Hobson, Lord Northbourne —kendisi gelenek üzerine olan bazı eserlerin yazarıdır— ve birçok başka diğergam bilim adamlarının yanısıra Guénon ve Schuon'un eserlerinin İngilizce'de hazırlanmalarına yardımcı olmuştur. Bkz. Pallis, *The Way and the Mountain*, Londra, 1960; *Peaks and Lamas*, Londra, 1974; ve *A Buddhist Spectrum*, Londra, 1980.
39. Bkz. *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, Londra, 1966; *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Londra ve Berkeley, 1971; *What is Sufism?*, Londra, 1981; ve *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, Londra, 1979.

Eric Gill ve Bernard Kelly gibi bazı ortodoks şahsiyetler de burada bulunmaktadır. Gelenekçi yazarların faaliyetleri yavaş yavaş *Studies in Comparative Religion* dergisi çevresinde toplandı. Bu dergi şimdi Batı dünyasının belki de önde gelen gelenekçi dergisi olmuş durumdadır.[40] Gelenekle ilgilenen bu yazarlar son onyıllarda düzenli bir biçimde çevrelerini genişlettiler.[41]

Amerika'ya gelince; eserleriyle çok sayıda bilim adamını etkilemiş olan —bunlardan birkaçı geleneksel bakış açısını tümüyle kabul etmiştir— Coomaraswamy'nin uzun zamandır burada bulunmasına rağmen geleneksel perspektifi tam olarak benimsemiş olanların sayısı son yıllara kadar oldukça azdı. Amerika'da, J. E. Brown gibi bilim adamları Amerikan Kızılderilileri geleneğini geleneksel bakış açısıyla incelediler.[42] H. Smith ve V. Danner gibi bazı din bilginleri de son yıllarda geleneksel karakterde önemli eserler verdiler.[43] Ve, değişik disiplinlerden çok sayıda bilim adamının da geleneksel bakış açısını benimsemeksizin geleneğin farklı unsurlarına ilgi duyması devam etti.[44]

Bu eserlerin varlığı ve geleneği diriltenlerin düşüncelerinin Batıda yayılması çeşitli disiplinlere mensup çok sayıda tanınmış entellektüel çaba sahibini bir şekilde etkilemiştir. Tanınmış din tarihçisi M. Eliade —en azından ilk eserlerinde—, İslâm felsefesinin büyük Fransız otoritesi H. Corbin, Alman bilim adamı ve eleştirmeni L. Zi-

---

40. Bu dergi bir bakıma, daha yaşlı olan *Etudes Traditionnelles* dergişinin bir tamamlayıcısı durumundadır. Ancak, izleyicisi daha çok, ve ilgi alanı da daha geniştir. Bu dergide yayınlanan bazı yazılardan oluşan bir kolleksiyon için bkz. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis.*
Son yıllarda diğer bazı dergiler de geleneksel bakış açısıyla zamanın ışığını gördüler; bunlardan belki de en göze çarpanı İran Felsefe Akademisi tarafından 1975-1978 yılları arasında yayınlanmış olan *Sophia Perennis*'tir.
Conoscenza religiosa (İtalya), *Religious Studies* (Avustralya) ve *Temenos* (İngiltere) gibi dergiler de farklı bir vurguyla gelenekçi perspektife sahip olan dergilerdir. İtalya'da yayınlanan *Studi tradizionali* dergisiyse başka bir karakterde olmaktan çok, "Guénoniyen" karakterdedir.
41. İsimlerinin tümünü burada zikredemeyeceğimiz daha birçok tanınmış gelenekçi yazar vardır. Bunlardan Gai Eaton gibileri hayli yaygın şekilde tanınırken, Lord Northbourne gibileri yalnızca daha seçkin çevrelerde tanınmışlardır. W. Stoddart bu yüzyılda yazılmış gelenekçi eserlere ilişkin tam bir bibliyografya hazırlamaktadır.
42. Bkz. özellikle, Brown'un meşhur eseri *The Sacred Pipe*, Baltimore 1972.
43. Doğu dillerinden gelenekçi bakış açısıyla çeviriler ve önemli bilimsel çalışmalar yapan birçok bilim adamı (özellikle Karşılaştırmalı Dinler ve İslâm Araştırmaları alanında) vardır. Bu grup içerisinde; bilim çevrelerinde İslâmî Araştırmalar ve Karşılaştırmalı Dinler alanındaki eserleriyle tanınmış olan H. Smith, W. N. Perry, V. Danner, R. W. J. Austin, J. L. Michon ve W. Chittick sayılabilir.
44. Bu kişiler arasında J. Needleman gibilerinin yanısıra Thomas Merton gibi önemli ilahiyatçı düşünürler de vardır.

egler, Hint uzmanı H. Zimmer, mitolojist J. Campbell, sanat tarihçisi M. Schneider, Fransız filozof G. Durand, ünlü İngiliz şair ve bilgini Kathleen Raine ve tanınmış ekonomist, geleneksel açıyı benimsemiş filozof ve ilahiyatçı E. F. Schumacher bunlardan bazılarıdır.[45]

Otantik Şark doktrin ve öğretilerinin açıklaması üzerine kurulmuş olan Batıda geleneğin dirilişinin, modernizmin etkisi sonucu kendi bin yıllık geleneklerinin tahribiyle karşılaşan Doğuda da yankısı olmuştur.[46] Gelenekçi yazarların bazı eserleri, Tibet dilinden Arapça'ya, birçok Doğu diline çevrilmiş ve modernizmin belli görüşlerine karşı entellektüel kanıtlar sağlamıştır. Bu kanıtların formülasyonu büyük bölümü itibarıyla modernizmi doğuran asıl dinamiklerin farkında olmayan ve genellikle modern Batıyla yüzyüze olmanın kompleksiyle malul olan Doğulular için imkânsızlaşmıştı.[47] Bu modernleşmiş Doğulular arasında geleneksel çalışmaların anlamını idrak etmiş olanların sayısının sınırlı olduğunu söylemek gereksizdir. Bu, modern dünyaya gösterilen tepkinin entellektüel niteliğinde de görülebilir. Doğudaki bu tepki çoğunlukla ya modernizmin önemli bir biçimde etkilediği kişilerden, ya da hâlâ gelenekselliğini korusa da hitap ettikleri dünyanın cahili olanlardan gelmiştir.

Kutsalı ve geleneğin dirilişini arayış, anahatları ortaya çıkmış olan geleneğin dirilişini amaçlayan büyük hareketin dışında da görülüyordu. Maamafih bu, sahih geleneksel öğretilerin Avrupa topraklarındaki gömülü kökleriydi ki, kozmik ortamı değiştirmiş ve kozmik sektörde Batının diğer kaynaklardan geleneksel öğretileri Batıya yaymasına imkân sağlayan bir fırsat meydana getirmişti. Dünyevî zenginliği ya da şaşaasından dolayı değil, geleneksel bakış açısından; Şarkın parçaları olan Japonya'dan Fas'a kadar birçok ülkeyi kapsayan Işığın Yurdu olarak Doğunun özlemi, birçok kişiyi arayış içine soktu. Bu arayışların hepsi geleneksel bilgiyle ciddi bir temas ya da

---

45. Kendisinin ölümünden sonra yayınlanan eseri *Guide for the Perplexed* bugün var olan gelenekçi doktrinleri tanımaya başlangıçta müracaat edilebilecek olan çalışmalardan birisidir.
46. İslâm dünyasında Ezher Üniversitesi eski rektörü merhum Şeyh Abdulhalim Mahmud, H. Askerî, M. Ecmel, A. K. Brohi ve Y. Ibish; Hindistan'da A. K. Saran, ve Keshavram Iyengar; Sri Lanka'da R. Fernando; Japonya'da Sh. Bando Batıda geleneği diriltenlerden ciddi şekilde doğrudan etkilenenler arasında sayılabilir.
47. Bu, burada üzerinde duramayacağımız bir konudur. Aralarında Guénon'un *Crisis of the Modern World* (*Buhrân-ı dünyâ-ı müteceddid*, trc. D. Dihşîrî, Tahran, 1971) isimli eserinin Farsça çevirisine yazmış olduğum önsöz de dahil olmak üzere, Farsça yazdığım birçok eserde ayrıntılı olarak bu konu üzerinde durdum. Ayrıca, bkz. *Islam and the Plight of Modern Man* (İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı), S. H. Nasr.

bu bilginin iletilmesiyle sonuçlanmadı —hatta bazan Doğu geleneklerinin gerçek temsilcileriyle karşılaşmak mümkün olmuş olsa da.

Bununla birlikte bazı istisnalar vardı. Roshi Tachibana gibi Japon üstadlar ve Sri Ramana Maharshi ve Anandamoyi Ma gibi Hindular bir manevî eğitimi olduğu kadar bir huzuru da yaydılar; bu eğitim Batıdaki belli çevrelere ulaşmak için okyanus ve ülkeler aştı. Benzer şekilde, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden bazı sufî şeyhlerin öğretilerinin yayılışı da son onyıllar içerisinde Batıya ulaştı. Dahası; Vedanta'nın modernleşmiş bir versiyonunu —ancak, yine de büyük Hint bilgesi Ramakrishna'nın öğretilerine[48] bağlı kalmıştır— Batıya sunmak iştiyakı içindeki Vivekananda'dan velud Zen yorumcusu Japon D. T. Suzuki'ye, Çin işgalinden sonra Tibet'ten çıkmak zorunda bırakılan Lamalara ve son yıllarda Batıya daha sık ziyarette bulunan tarikat şeyhlerine kadar; bu geleneklerin bazısı hakikî ve bazısı da modernleşmiş olan temsilcileri, giderek artan sayılarda, Avrupa ve Amerika gezileri yaptılar. Modern dünyayı karakterize eden sözde-guru ve yogilerin meydana getirdiği şaşkınlığa rağmen, bu yeni ve doğrudan temas, Batıda geleneğin dirilişi açısından kuşkusuz ki önemlidir. Batıda geleneği diriltenlerle ilişkili geleneksel öğretilere ulaşmaksızın, birçok kişi için, Doğu öğretilerinde karşılaşmış oldukları şeyin önemini kavramaları zordu. İstisnalar olmakla birlikte, kuşkusuz, farklı tipte eğitim ihtiyacı içindeki farklı mizaçlar sorunu vardı. Yukarıda tanımlanmış olduğu gibi, geleneksel çevre modern dünyada, gerçeği sahteden ayırt eden, Akl'ın asıl ilgi konusu olan bilgi yolunun yanısıra iş, hizmet ve aşkı da kapsamak üzere içinde çeşitli manevî tarz ve yolların bulunduğu dünyayı aydınlatan, berraklaştıran ve bütünleştiren bir kabiliyet olarak ışık ve varlığını ortaya koyan geleneğin hükümranlığının Akl'ı ya da *Buddhi*'si gibiydi.

Geleneğin dirilişinin, Doğu doktrinleriyle olduğunun yanısıra, bir dereceye kadar klasik Yunan geleneğiyle de ilgisi vardır. Bununla birlikte, bugün geleneğin ışığında Yunan entellektüel mirasının tam bir yeniden değerlendirilme ihtiyacı hâlâ vardır. Gerçi, Pisagorcu-Eflatuncu ekolün evrensel Gelenekle ilgili olduğunu düşünen perspektife dayanan (Batıda Yunan felsefe çalışmalarını Rönesanstan itibaren etkilemiş olan Rönesans ve Rönesans sonrası hümanizmine dayalı olarak değil) bazı çalışmalar zaten vardı. Von Thimus

---

48. Vivekananda'nın Ramakrishna ile ilgili muamması üzerine bkz. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 113-22.

tarafından son yüzyıl sırasında Pisagoryen cetvelinin keşfedilmesi Yunan geleneğinin önemli bir unsurunun keşfini temsil eder; bunu H. Keyser'in harmonikler üzerine olan çalışmaları ve son yıllarda Eflatun'un E. McClain ve diğer bazılar tarafından Pisagorcu bir filozof[49] olarak değerlendirilmesi takip eder. R. A. Schwaller de Lubicz'in geleneksel ilkeler ve kaynaklara dayalı olarak Hermetisizm üzerine olduğu kadar Mısır üzerine de yaptığı ayrıntılı çalışmalar, özellikle, onu kişisel olarak tanıyan kişilerle konuşulduğunda, çok şaşırtıcı görünmektedir.[50]

Değişik sanat ve bilimlerde yapılmış bu ve diğer çalışmalar burada ilgi konumuz olan kutsalın yeniden keşfi ve geleneğin dirilişinin bir diğer yanıdır. Anti-gelenekselciliğin zirvede olduğu bu sanat döneminde, Doğu ve Batı kökenli, hat sanatından mimariye kadar, bu sanatların canlanışı ve geleneksel sanatları yeniden icra, ve hem Doğuda ve hem de Batıda sanata ilişkin entellektüel ilkeleri yeniden keşfetme teşebbüsleri vardı.[51] Geleneksel matematiğin, özellikle ge-

---

49. Geleneksel harmonikler ve Pisagorcu müziksel teori üzerine olan çok sayıda yayın A. von Thimus'un öncü eseri *Die harmonikale Symbolik des Altertums*'a (Berlin, 1868-76) dayalıdır. Bu görüşler, H. Kayser tarafından *Der hörende Mensch* (Berlin, 1932), *Akróasis: The Theory of World Harmonics* (Boston, 1970), *Orphikon. Eine harmonikale Symbolik* (Basel-Stuttgart, 1973) gibi ve birçok başka eserde canlandırılıp geliştirilmiştir.
Bu öğretiler Amerika'ya, büyük ölçüde, bunlar hakkında yazı yazmış ve birçok öğrenciye de öğretmiş olan İsviçreli piyanist ve müzikolog E. Levy tarafından getirilmiştir. Bkz. E. Levy, 'The Pythagorean Table', (S. Levarie ile), *Main Currents in Modern Thought*, March-April 1974, s, 117-29; ve yine aynı yazarların, *Tone: A Study in Musical Acoustics*, Kent, Kans., 1968. Son yıllarda yapılmış elde edilmesi daha fazla mümkün olan çalışmalar, daha uzak disiplinlere uygulayarak, geleneksel müzik teorilerine ilişkin bilgileri yaygınlaştırdılar. Bkz. E. McClain, *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself*, Stony Brook, N.Y., 1978; aynı müellif, *The Myth of Invariance*, Boulder, Colo. and Londra, 1978; aynı müellif, "The Ka'ba as Archetypal Ark", *Sophia Perennis*, 4/1 (Spring 1978): 59-74; R. Brumbugh, *Plato's Mathematical Imagination*, New York, 1968; ve A. T. de Nicolàs, *Meditation through the Rg Veda: Four Dimensional Man*, New York, 1976.
50. Bir zamanlar Kahire'deyken tanınmış Mısırlı mimar Hasan Fethi'yle kendisinin çok iyi tanımakta olduğu Schwaller de Lubicz'in çalışmalarını tartışıyorduk. Saf bir kişi olmayan yaşlı mimar Fransız bilginin Mısır sanat ve arkeolojisinin ilkelerini daha Mısır'a gelmeden önce biliyor göründüğünü ve çalışmalarını bitirerek ne olacağını açık bir önseziyle bilerek devrimden önce Mısır'ı terkettiğini söyledi. Fethi, Schwaller de Lubicz'in Mısır geleneğine dair olan bilgisinin bâtınî bir kaynaktan geldiği, arkeolojik çalışmaların onun bilgisini doğrulamakla kaldığı ve onun bilgisinin sıradan arkeolojik ve sanat tarihi çalışmalarının ürünü olmadığı inancındaydı.
51. Örneğin bkz. S. Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 cilt, New York, 1980; B. Rowland, *Art in East and West*, Boston, 1966; aynı müellif, *The Art and Architecture of India:*

ometrinin önemli unsurları yeniden ortaya konulmuştu.[52] Birçok çevrede büyük ilginin geleneksel bilimin anlamına ve en azından kozmik gerçeklik bilgisi alternatifi olarak bu bilimlerin önemine gösterildiği görülür.

Kutsalın yeniden keşfi arayışıyla ilgili bir diğer çağdaş olay da mit ve sembollere olan ilginin artışıdır. Coomaraswamy'nin "odun kesicisi" olarak isimlendirdiği Frazer gibi kişilerin, taşıdıkları iç anlamlara dikkat göstermeksizin mit hikâyelerini topladıkları zamandan bugüne önemli sayıda filozof ve psikologun yanısıra çok sayıda din ve sanat bilgini tarafından geleneksel insanı ve geleneksel insanın kozmik çevreyi tasavvur ediş tarzını anlamanın anahtarı olarak mit ve sembollere gösterilen ilgideki değişme farkedilebilir durumdaydı. Mitin bugün entellektüel bir yaklaşımda bir yüzyıl önce olduğu gibi gerçek olmayanla otomatik olarak özdeşleştirilmesi zordur. Bununla birlikte bazıları gerçeklerden farklı şeyler olarak mit ve sembolün önemini jeologun kristali şeffaf olmayan kaya parçasından ayırt edişiyle aynı şekilde anlamaktadırlar; pek çok örneğinde, içinde mit kristalinin gerçek tabiatını açığa vuracağı ışık hâlâ yoktur. Bu ışık, yalnızca yaşamakta olan bir gelenekten gelebilir. Bu ışık olmaksızın mit ve semboller üzerine yapılan çalışma, bunların değeri bilinse bile, genellikle psikolojik yorumlardan ibaret kalır ya da en iyi ihtimalle manevî anlamından soyutlanmış bir bilim haline gelir. Çağımızda mit ve semboller üzerine olan çalışmaların canlanışı kuşkusuz çağdaş insanın anlamlı ve kutsal bir evren arayışına işaret eder; ancak, geleneğin kendisine başvurulmaksızın ve geleneğin yardımı olmaksızın bu arayış hedefine ulaşamaz. Mit ve sembol çalışması kutsalın bilgisiyle sonuçlanamaz; bu çalışma mit ve semboller üzerine çalışan, geleneğin ışığı ve yardımıyla değişmiş olan bir zihne kutsalın bilgisine ulaşmada sağlanan bir imkândır.

Kutsal için olan bu arayışın, laik bilgiyi temsil eden ve onyedinci yüzyıldan bu yana dünyanın laikleştirilmesinde önde gelen güç olan bazı modern bilim alanlarında bile görülebileceğini söylemek yeterlidir. Deneysel bilimin ürettiği sonuçlara teslim olmuş akıl tipi-

---

Buddhist, Hindu, Jain, Baltimore, 1971; ve H. Zimmer, *The Art of Indian Asia; Its Mythology and Transformations*, ed. J. Campbell, 2 cilt, New York, 1955.

52. Örneğin bkz. K. Critchlow, *Islamic Patterns*, Londra, 1975; aynı müellif, *Time Stands Still*, Londra, 1980; R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris, 1970; M. Ghyka, *Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1952; ve E. Zolla, *Meraviglie della natura: l'alchimia*, Milan, 1975.

nin modern bilimde metafizik istidlâlleri görmeye yanaşmadığını söylemek gereksizdir. Bilimsel keşiflerin metafizik anlamlarını kabul etmeyişte bilim felsefecileri bilim adamlarına göre daha tutucudurlar. Fizikçilerse, en azından birçok önde gelen fizikçi, bilimciliği ve hatta sözde-bilimsel metodu inkâr edenlerin genellikle ilkleri olmuşlardır. Geçen onyılların en ciddi ilahiyat tartışmaları filozoflar, ve özellikle ilahiyatçılar çevresinde olmaktan çok, bilim adamları çevresinde ortaya çıkıyordu. Doğanın ve bilginin desakralizasyonunda belli bir rol oynayan bilimsel indirgemeciliğin ötesine geçişi arayan birçok bilim adamının çalışmasının önemini kavrayışta ilahiyatçıların en arkadaki grup olduğunu görmek yeterince şaşırtıcıdır.[53]

Bağımsız bir zihin ve bilimin moda kadar hızlı değişen kozmosa ilişkin fantastik, bilimsel olmayan ekstrapolasyonlarıyla —bilinmeyenleri eldeki verilerle tahmin— ya da mikroskobun cazibesiyle hipnotize edilmiş olmaksızın çağdaş fiziğe bir bakalım.[54] 1905'te Einstein'ın özel izafiyet teorisinin ilan edilişinden bu yana fizikteki başlıca buluşlar tümevarım ya da deneysel gözlemlerin değil, estetik faktörlerin, birlik, simetri ve ahenk arayışının sonucu olmuştur. Tanınmış fizikçilerin matematiksel olarak daha "mükemmel" olduğu gerekçesiyle destekledikleri bir teori ortaya atışları olayına ne kadar sıklıkla rastlanılmaktadır? Burada doğa kanunlarının çalışılmasında bu birlik arayışı ve gerçekte daha da büyük ya da yüksek mertebede birliğin elde edilişi nedendir? Deneysel delillerin elde edilişinden uzun zaman önce özel izafiyet ve zıt zerrelerden oluşan madde teorilerine ulaşan Einstein'ın 1905'te ve Dirac'ın 1929'da simetriye müracaatlarına ne denilir? Nihayet, müziksel ahengin tam bilgisiyle Pisagoryen ahenge dayalı çok önemli katkıların modern fiziğe yapılmış olduğu Bohr'dan Broglie'ye kadarki dönemi kapsayan sözde-Pisagorcu modern fizik dönemi için nasıl bir değerlendirme yapılabilir? Bu olayları, kişi, fiziksel bilimlere ait olmayan metafizik ve kozmolojik ilkelerin modern fizik alanında teyidi olarak yorumlayabilir. Böyle bir yorum fiziğe karşı haksızlık etmek olmayacaktır. Bu, bugün birçok fizikçiye sözde-felsefî yorumlara göre çok daha cazip gelmektedir;

---

53. Bilinç araştırması, sınır fiziği, morfik bilim ya da benzerleri gibi indirgemecilik karşıtı akımlar konusunda bkz. Roszak, *Person/Planet*, s. 50-54 ve sonrası ve s. 327-28'de bu alanlarda yapılmış çalışmalara ait referanslar bulunmaktadır.
54. Bilimsel evrenin C. Sagan gibi kişiler tarafından avamî tanımlarla ortaya konulmuş bilimsel olmayan ekstrapolasyonları ve Teilhard de Chardin'in evrimci ilahiyatı hatırımızdadır. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak daha sonra ele alacağız.

felsefî yorum tüm bunların izafiyet teorisine göre izafî —görece— olduğunu ya da Heisenberg'in belirsizlik ilkesi gereğince özgür iradenin kanıtlanması olduğunu iddia edecektir. Kuşkusuz, geleneksel ilkelerin doğruluğu modern fizik vasıtasıyla sağlanamaz, ancak bu fizik bir dereceye kadar gerçekliğin bir tezahürüne karşılık gelmekte olduğundan, nihaî anlamı yalnızca geleneksel metafizikle kavranabilen meşru bir bilim olabilir. Gerçekte, bu bilim prensip olarak bilginin daha yüksek bir formuyla bütünleşebilirdi; eğer bu bilgi çağdaş dünyanın entellektüel atmosferini değiştirecek şekilde elde edilebilir olsaydı ve eğer modern bilim önerme ve varsayımlarının tabiatında varolan sınırlılığı kabul etmiş olsaydı.[55]

Modern fiziğin bir diğer yanı bizi Akıl (Intelligence) ve bilinçliliğin anlamına geri götürür. Elektron gibi bir zerreyi çalışmak, klasik fizikte olduğundan daha fazla bir şekilde, bilen olan failin aklını bilinene bağlamak anlamına gelir. Gerçekten, davranışıyla elektron bir tür zekaya sahip görünür. Maddenin özüne ne kadar derin bir şekilde nüfuz edildiği konu değil; maddenin varlığının yok olduğu kabul edilen kaos sınırına varış safhasına kadar, aklın, maddî tezahür denilen şeyin ta kalbine nüfuzunu sergileyen düzen ve anlaşılırlık görünür.[56] İnsan bilinci fizikte bile fizikçinin çalışma konusu yapmayı denediği gerçekliğin tamamlayıcı bir parçası olarak görülmelidir; o dereceye kadar ki, kuantum mekaniğinin kurucularından birisi olan Eugene Wigner bilinci birinci mutlak gerçeklik ve görünen gerçekliği de ikinci dereceden gerçeklik olarak kabul eder.[57] Akl'ın doğrudan yansıması ve şuası ve kutsal bilginin özü olan bilinç, insan öznelliğinin sırrını ve bilincin ilâhî kökenini anlasın ya da anlamasın, kabul etsin ya da etmesin, fizikçinin ilgilenmekten başka alternatifinin olmadığı unsurdur.

Benzer şekilde, fizikçi tarafından eninde sonunda mekanik olan bir düzen içinde hareket ve ilişkileri çalışma konusu edilen, karşılıklı olarak seçkin objelerden meydana gelen dünya fikri şimdi belli

55. Bu konuyu ve modern bilimin gelenek açısından eleştirisini daha sonra 6. bölümde işleyeceğiz.

56. Bu, geleneksel kozmolojinin *materia prima*sına karşılık gelmektedir. Bkz. yazarın *Cosmology and Modern Science* isimli eseri.

57. "Bilincimizi uygun ve tatmin edici bir şekilde tanımlamaktaki yetersizliğimiz gelişmiş bir dünya anlayışı elde edişte en büyük engeldir." E. Wigner, Sir J. Eccles tarafından iktibas edilmiştir, *The Brain and the Person*, Sydney, 1965, s. 3; ayrıca bkz. E. Wigner, *Symmetries and Reflections*, Cambridge, Mass., 1970.

Doğu kozmolojik doktrinlerini andırır şekilde "düzeni gerekli kılan"dan söz eden David Bohm gibi fizikçiler tarafından sorgulanmıştır.[58] Simetrik zerrelerin "hiçlik"ten "hiçlik"e giden doğum ve ölümü modern bilimdeki boşluğun varlığı iddiasını da sorguladı. Fiziksel olarak boşluk şeklinde zuhur eden şey fiziksel bakış açısından bile zımnî nesneler okyanusudur. Kozmosta boş olarak ortaya çıkan şey, Newton fiziğindeki boşluktan daha çok Uzak Doğunun "hiçlik"ine ya da geleneksel Batılı kozmolojilerde gökyüzünü doldurduğu varsayılan etere (esîr) benzerdir. Kuşku yok ki son zamanlarda modern fizikle Doğulu bâtınî doktrinler arasında bağıntı kurma yolu arayan birçok çalışma ortaya konulmuştur. Bazıları modern fizikteki birşey olmayışla Budist doktrinlerindeki eşyanın sürekli olmayışını,[59] diğer bazı kişiler de zerrelerin sürekli hareket halinde oluşlarıyla Şiva'nın kozmik dansını karşılaştırırken, diğer bazıları da boşluk fikri ve modern fizikteki boşluk (vakum) düşüncesiyle Taoistlerin hiçlik ve benzeri kavramlarını karşılaştırırlar.[60] Bu çalışmaların tümünde de Doğulu doktrinlerin tam olarak kavranılmışlığı sergileniyor değildir; bunlardan birçoğu geleneksel öğretileri profan bir görüş açısıyla inceler. Ancak, gerçek şu ki, birçok başka kişinin yanısıra Erwin Schrödinger, Carl Friedrich von Weizäcker, Wigner ve Bohm gibi önde gelen fizikçiler arasında bile Doğulu öğretilere karşı büyük bir ilgi vardı. Doğulu kozmolojik ve metafizik öğretilere olan bu ilgi modern bilimin kalbi olan fizikte bile kutsal ve doğaüstüne empoze edilen niceliksel bilimin indirgemeciliğiyle sınırlı olmayan bir dünya görüşü için el yordamıyla olan ara-

---

58. Bkz. D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londra, 1980, özellikle bölüm 7, "The Enfolding-Unfolding Universe and Consciousness", s. 172 vd. Burada Bohm evrim içinde olmaktan çok kıvrımları açılan bir kâinat hayatından söz eden görüşlerini özetlemektedir. Kuşkusuz, geleneksel görüş açısından bilinç söz konusu edildiğinde, kıvrımları açılmamış gerçeklik zaten başlangıçta vardı ve onun katışıksız, şarta bağlı olmayan durumuna değişme ya da oluşum gibi bir süreçte birşey ilave edilemez.
59. Bir yazar modern fizikte şeylerin temel süreksizliğinin keşfini, maddenin devamsızlığı ve cevherin bulunmayışını "une confirmation éclatante des principes essentiels du Bouddhisme" olarak isimlendirir. R. Linssen, "Le Bouddhisme et la science moderne", *France-Asie*, no. 46-47 (Jan.-Feb. 1950), s. 658.
60. Bkz. F. Capra'nın tanınmış eseri, *The Tao of Physics*, New York, 1977; R. G. Siu, *The Tao of Science: An Essay on Western Knowledge and Eastern Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958. Bu tür yazılar son birkaç yılda çoğaldı. Hatta, C. F. von Weizäcker Doğu hikmeti ve Batı bilimi üzerine çalışma yapılması için bir araştırma kurumu kurdu. Bkz. W. I. Thompson, *Passage About Earth*, New York, 1974, bölüm 5; burada kuruluşun çalışmaları tanımlanmaktadır.

yışa işaret eder.[61] Doğa insan yapısı olmayıp kutsalın kaynağından ya da kutsaldan gelmiş olduğundan, eğer üzerindeki, laikleştirilmiş biliş tarzı tarafından konulmuş bulunan sınırlamalar kaldırılacak olursa, kutsal kendisini kendi tarzıyla açığa vuracaktır. Kozmos daha da karanlıklaşmış görünmektedir; manevî bir dille, bu, modern olarak isimlendirilen insanlık kesiminin şeffaf olmayan bir örtüyle çevrelenmiş oluşu nedeniyledir. Gerçekten, indirgemeci bilimin sınırları ötesine geçmek ve maddeci olmayan bir dünya görüşüyle tanışmak isteyen her teşebbüs, bilinçli olarak yapılmamış bile olsa, kutsalın keşfi için olan bir arayıştır. Gelenekten kopuk oluşu nedeniyle bu arayış başarısız kalsa bile bu böyledir. Her dinin özünde bulunmakta olan kutsalın gerçek kaynağı sayesinde diğer muhteşem vahiy, yani kozmos, fonksiyonel anlamda anlaşılabilir ve anlamlı olur.

Kutsala olan bu ilgi çevrebilim ve doğanın korunması konularındaki çağımız ilgisinde daha açık bir tarzda görünür. Maamafih, kozmos düzeninde temel unsur olan manevî unsur ihmal edildiğinden birçok ekolojik ilgi sonuç sağlamakta başarısız kalmıştır. Şimdi agnostik bilim adamlarınca bile vurgulanmakta olan yaşayan tüm canlılar arasında ilişki olduğunu farkediş, gerekli doğa metafiziği genellikle ulaşılamaz ya da ihmal edilmiş olsa da kutsalın yeniden keşfini bir kez daha zorunlu kılmaktadır.[62] Örneğin, yeryüzünü "milyonlarca yıl" bir ısı derecesini her nasılsa muhafaza ederek hayatı mümkün kılan, hayatı tesadüfen destekleyen maddî elemanlar, bir ölü malzemeler kompleksi olarak değil; hayatla birlikteliği olan, hava gibi çeşitli unsurların durumunu kontrol eden yaşayan bir varlık olarak gören Gaia hipotezi metafizik anlamla yüklüdür.[63] Yeryüzünü büyük

---

61. Bilgisayarlar yardımıyla bile bir üç boyut problemini her yanıyla çözmenin mümkün olmadığını görmek şaşırtıcıdır. Böyle iken, bazı kişilerin hâlâ tüm görünebilen evreni, gerçeklikleri fiziksel özelliklerinin bir matematiksel işlemiyle tüketilen fiziksel zerrelerin aktivitesine indirgemek üzerine düşünmeleri ne kadar gariptir.
62. İnsan ve tabiatın karşılaşmasını, bu karşılaşmanın Doğudaki arka planını ve doğaya nüfuz eden metafizik prensipleri *Man and Nature* isimli eserimizde konu edindik (Londra, 1976).
63. Yer yüzeyinde bulunan çeşitli unsurlar ve kuvvetler arasındaki bağımlılık üzerine bilimsel araştırma yaptıktan sonra Gaia hipotezini ilk ortaya atmış olan Lovelock ve Epton şunu yazarlar: "Bu bizi şu önermeyi formüle etmeye götürdü: Yaşayan şeyler, hava, okyanuslar ve yer yüzeyi dev bir sistemin parçaları. Bu sistem ısı derecesini, hava ve deniz kompozisyonunu, toprağın pH'sını, ve başka şeyleri biosferin canlılığının en iyi şartlarını sağlayacak şekilde kontrol eder. Bu sistem bir tek organizmanın, hatta canlı bir yaratığın davranışını sergiler görünmektedir. Böylesi büyük bir güce sahip olan kişiye romancı W!illiam Golding tarafından Gaia ismi

bir canlı olarak ortaya koyan düşünce yalnızca bu teoriyi canlandıran Yunan tanrıçası adına ithaf edilmiş tez değildir; bu düşünce Eflatun'un *Timaeus*'unda da ifade edilmiş ve Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından olduğu gibi İslâm dünyasında da birçok Ortaçağ filozof ve bilim adamı tarafından bu düşünce tekrarlanmıştır. Gaia tezini saf bilimsel zeminlerde ortaya koymuş olanlar biliyor olsunlar ya da olmasınlar, bu, kadîm insanın evrenin yaratılış süreci başlangıcındaki fedakârlığı konulu geleneksel doktrinin yankısıdır da.

Ekolojik sorunlar üzerine çalışmalar arasında bütünün parçalarından daha büyük olduğunu ve bütünlük arayışlarının kutsallık arayışlarından ayrılamazlığını anlamış olan birçok ciddi bilim adamı vardır. Kendisi saygın bir bilim adamı olan, Amerika'dakiler arasında benzeri kuruluşların en önemlilerinden birisi olan New Alchemy Kurumunun (Cape Cod'da) kurucusu bir keresinde bize ekoloji çalışmaları vasıtasıyla her nasılsa kutsalın çağdaş bilimin dünya görüşüne yeniden girdiğini söyledi.[64] Çeşitli ekolojik çalışmalarla meşgul olan birçok bilim adamının bazısı kutsal kelimesini kullanmaktan çekinecek de olsa, bu tezin gerçekliğini kabul ederken, birçoğu onun görüş açısını teyit etmektedir.

Oldukça farklı bir başka bilim alanında, yani nöroloji ve beyin çalışmalarında da önde gelen bilim adamları arasında, bazı psikologların yaptığı gibi insanı karmaşık bir makineye ya da davranışsal açıdan kararlı bir mekanizmaya indirgemeyi reddeden ve Ryle ve Ayer gibi zihin kavramının anlamını bile sorgulayan belli bazı pozitivist felsefecilerin görüşüne karşı olarak zihnin gerçekliğini teyit eden kişiler vardır.[66] Kendisine maddî vasıta olan beyinden bağım-

---

yakıştırılmıştır. Gaia, eski Yunanlıların kendi yer tanrıçalarına verdikleri isimdir." J. Lovelock ve S. Epton, "The Quest for Gaia", *New Scientist*, Feb. 6, 1975, s. 304.

64. Bu açıklama bize John Todd tarafından, kendisinin 1980 yılında New Alchemy Institute'un Threshold mükâfatını alışı töreninde yapıldı. Todd'un ekolojiyle ilgili görüşleri üzerine bkz. Nancy Todd (ed.), *Book of the New Alchemists*, New York, 1980; John Todd and Nancy Todd, *Tomorrow is Our Permanent Address*, New York, 1980.
65. Örneğin, Lindesfarne tecrübesi ekolojik ve geleneksel bilimlerin araştırılması vasıtasıyla kutsalın yeniden keşfiyle aynı ilgiyi taşımaktadır. Bkz. W. J. Thompson, *Passages About Earth* ve yazarın daha sonra yapmış olduğu ve bir şekilde Lindesfarne tecrübesiyle ilgili olan diğer çalışmaları. Ayrıca bkz. *The Lindesfarne Letters* (periyodik olarak yayınlandı).
66. "İnsanın basit bir şekilde karmaşık bir makine olduğuna ilişkin bu tür dogmatik ifadeleri gözden düşürmeyi ve her birimizin sırrının ne kadar heybetli olduğunu fark etmenizi istiyorum." Eccles, *a.g.e.*, s. 1.
Ayrıca, "İnanıyorum ki, bu fizikselci itikadın tersine, tecrübe eden benimin aslî gerçekliği, bene ait tecrübe ve tasavvurların —beyin, sinir sistemi, sinir akımı ve

sız olarak zihin ya da bilincin teyidi, kutsal için olan bu arayışın bir başka yönüdür ve çağdaş insanın soluk alıp verdiği atmosfer içinde kutsalın kokusuna kapısını kapayan indirgemeciliğin silinişidir. Bundan dolayıdır ki, parapsikoloji alanında yapılmış zihnin eşyadan bağımsızlığını gösterecek olan her tür çalışma, ve hatta, özellikle Rusya'da gelişmiş olan Kirlian fotoğrafçılığı (ki doğrudan manevî konular üzerinde çalışılır), yumuşak bir biçimde söyleyecek olursak, sorunsaldır; ve Ruh'la nefsi ayırt edişte hataya düşülmesine rağmen, tüm bunlar fenomenin vurgulanmasıyla etkilenmiş bir dünyada kutsalın yeniden keşfine doğru dinî bir zorlamayı gösterir.

Bütünlüğün araştırılması tıp ve vücudun manevî anlamının yeniden keşfini de kapsamak üzere insanın vücuduyla ilgilenen tüm diğer bilimlerde de kendisini gösterir.[67] Tüm geçici ilgilere ve ticarî istismarlara rağmen, bütüncü tıp, doğal besinler, doğal vücut ritimleri ve benzeri şeylere olan ilgi insanın doğal çevreyle arasında olan eski ahenge dönüşe olan arzuyu temsil eder; bu doğal çevre Allahu Teâlâ tarafından yaratılmış olup, O'nun Hikmeti'nin ve Kudreti'nin sergileniş yeridir ve kutsal bir huzura sahiptir. Bundan dolayı, birçok kişi için bu tip ilgi pratikte onların tüm varlığıyla ilgilenen ve sanki kendilerinin Kutsal'a olan böylesi ihtiyaçlarını bile giderecek olan bir "din" olmuştur.[68]

Modern psikanaliz ruhun manevî değişimiyle irtibatlı olan geleneksel psikoloji ve psikoterapinin hakikî gülünç bir taklidi olmakla birlikte, son yıllarda Freud ve Jung'dan uzaklaşma ve ruhun hastalıklarını tedavide geleneksel tekniklerin yeniden keşfi teşebbüslerinde artış görülür.[69] Nihaî olarak insan ruhunu tedavi hakkına yalnız-

---

hatta dürtülerin zaman-mekânsal örüntüleri gibi— bazı yanlarıyla uygun biçimde tanımlanamaz. Bu konuşmalarda ortaya konan delili maddî dünyada zorunludur ve fakat, bilinç tecrübesi ve benim bilinçli tecrübelerim için yeterli sebepler değildir." *a.g.e.*, s. 43

67. Bu, insan vücuduna ilişkin olan ilginin vücudun kutsal anlamının gerçekten de keşfiyle sonuçlandığı anlamına gelmez. Tersine, genellikle bu, hem ahlâkî ve hem de manevî görüş açısından en kötü türünden sapkınlıklara yol açmıştır.

68. Diğer örneklerde olduğu gibi, bu örnekte de bir geleneksel dünya görüşü ve geleneksel bir yolun gerçek anlamıyla uygulanış eksikliği bu tür ilgilerin kısmî olmaktan daha fazla birşey olmalarını engeller ve genellikle, "doğal" yeme tarzına ya da doğal tedavi metodlarına ilgi duyan kişi varlığının tam olarak haberli olmadığı daha derin manevî anlayışlar için dönüşmesine imkân sağlamaz.

69. Jung geleneksel psikolojiyi konu ediniyor gibi görülebilir, oysa ki onun geleneksel doktrinleri ve sembolleri ele alışı onları çarpıtıcı şekildedir. Dolayısıyla Jung, tüm geleneklere açıkça karşı olan Freud'a göre daha yanıltıcıdır. Bu konuda bkz. T. Burckhardt, "Cosmology in Modern Science", Needleman (ed.), *The Sword of Gno-*

ca Allahu Teâlâ sahip olduğundan, bu, kuşkusuz çok tehlikeli bir zemindir. Gelenek koruması olmaksızın geleneksel tekniklerin uygulanması çok tehlikelidir. Bununla birlikte, şimdi en azından bu yüzyılda Batıda egemen olmuş olan bu agnostik ve ateist psikanaliz tipinin istibdadının kırılması, kutsal bilgiyle birleşik nefsin geleneksel bilimlerinin çalışılması ve insan ruhunun Ruh'a vuslatındaki mutluluğu görme teşebbüsleri yapılmaktadır.[70] Diğer alanlarda olduğu gibi, Kutsal'ın yeniden keşfi arayışına ilişkin bu teşebbüslerde de arayışın her zaman başarılı olmadığı ve nefsi daha aşağı düzeyde olan psişenin karartıcı etkilerinden koruyucu bir yolla daha derin problemlere güvenlikle dalabilen bir bilimi keşfedemediği görülebilir.

Felsefe söz konusu olduğunda, Avrupa ve Amerikan düşüncesinin ana akımlarına, daha önce tartışılmış olan bilginin desakralizasyonu tümüyle egemen olmuş ve felsefe endişe, umutsuzluk ve benzeri unsurlar üzerine kurulu mantık ya da irrasyonalizme indirgenmiştir. Anglo-Sakson ve Amerikan pozitivizmi ekolleri, kıta varoluşçuluğu ve Exiztenz felsefesinin yanısıra son yıllarda esas olarak geleneksel felsefenin ve hatta metafiziğin canlanışıyla ilgilenen bazı

---

sis, s. 153-78; aynı müellif, *Alchemy*, özellikle 9-11. bölümler; W. N. Perry, "The Revolt against Moses", *Studies in Comparative Religion*, Spring, 1961, s. 103-19; ve F. Schuon, "The Psychological Imposture", *Studies in Comparative Religion*, Spring, 1961, s. 98-102. Geleneksel psikoloji üzerine bkz. H. Jacobs, *Western Psychotherapy and Hindu Sadhana: A Contribution to Comparative Studies in Psychology and Metaphysics*, Londra, 1961; ve A. K. Coomaraswamy, "On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology", Lipsey (ed.), *Coomaraswamy 2: Selected Papers-Metaphysics* içinde, Princeton, 1977, s. 333-78. R. Lipsey tarafından hazırlanmış olan Coomaraswamy'nin iki ciltlik bu eseri psikoloji üzerine olanı gibi bazı daha önce yayınlanmamış denemelerin yanısıra *Figures of Speech and Figures of Thought* ve *Why Exhibit Works of Art?* gibi daha önceki derlemelerde yer almış bazı yazıları ve bazı bilimsel dergilerdeki denemeleri de ihtiva etmektedir.

Klasik eseri *Indian Psychology: Perception*'da (Londra, 1934) J. Sinha şunu ifade eder: "Hindistan'da deneysel (ampirik) psikoloji yoktur. Hint psikolojisi metafiziğe dayanır" (s. 16). Bu ifade *scientia sacra* ışığında ruhun bilimi olan tüm geleneksel psikoloji için geçerlidir.

70. "Bir metafizik temeli ve emrinde manevî çıkış yolları olmayan bir ruh bilimi yoktur." Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 14.

Geleneksel ruh bilimin keşfine ait mevcut araştırmalar için bkz. J. Needleman (ed.), *On the Way to Self Knowledge*, New York, 1976; ayrıca bkz. E. Fromm, D. T. Suzuki, and R. DeMartino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1960; bu eser yaşayabilir bir ruh biliminin canlanması için Budist kaynaklarından yararlanan çok sayıdaki eserden birisidir.

Bu disiplinler üzerinde egemen materyalist etkilere karşı koymuş modern psikolog ve psikanalizcilerin eserleri için bkz. A. Maslow, *The Psychology of Science*, New York, 1966.

Batılı felsefecilerin ortaya çıkışı da söz konusudur. Fransa'da G. Durand ve İsviçre'de F. Brunner gibi şimdi "les nouveaux philosophes" diye isimlendirilen birçok genç Fransız felsefeci böyle bir eğilimi temsil etmektedir. Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen klasik delillere karşı yıllarca süren muhalefetten sonra son on ya da yirmi yıl içinde bu klasik kanıtları yeniden inceleyen ve bunları doğal teoloji olarak yeniden diriltmeyi amaçlayan bazı düşünürler ortaya çıktı.[71] Doğal teolojinin yok edilişi kutsal karakterdeki bilginin yok edilişinin ve Akıl (Intelligence) ile aklı (reason) birbirinden ayırışının son safhası ve sonucu olduğundan, uygun bir şekilde söylenecek olursa zihnin entellektüel hassalarının böyle bir dirilişi kısmî bir şekilde bile olsa kutsalın yeniden keşfine doğru belli kėsimlerdeki mevcut hareketin kendi tarzında diğer bir işaretidir.

Bunlara, ve sanat, bilim ve felsefedeki burada sayamayacağımız kadar çok olan çağdaş hareketlere paralel olarak, Batı dünyasının birçok yerinde ve de özellikle Amerika'da Doğu dinleri, özellikle de bu dinlere ait mistisizmler, bir geleneğin sahih bir şekilde naklinden yalnızca ahir zamanda ortaya çıkan birçok sahte peygamber hakkındaki Mesih'in kehanetini hatırlatan şeytanî taklitlerine kadar değişen bir yelpaze içinde yaygınlaştı. Bu yerlerde, uyuşturucuyla içli dışlı mistisizm, doğal ve hatta cinlerle yapılan sihirbazlık, geleneksel olmayan meditasyon teknikleri gibi olgular ve boğucu materyalist bir atmosferin sınırlarını kırma ve sıradan olmayan deneyim arayışı imkânı veren herşeye acıkıldığı bir dünyaya teklif edilmiş olan şaşkınlaştırıcı deneyim ve denemelerin her çeşidi ortaya çıktı.[72]

---

71. Ahlâkî, deneysel, teolojik, kozmolojik ve ontolojik olanları gibi klasik deliller şu ya da bu formda R. Green, A. Plantinga, H. Malcolm, M. Adler, B. J. F. Lonergan ve R. Swinburne gibi çağdaş filozof ve ilahiyatçılar tarafından yeniden canlandırıldı. Bu, söz konusu düşünürler arasında akıl (reason) ile Akıl (Intelligence) arasındaki irtibatın yeniden kurulduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı şudur; aklı temellerinden eden ve Akl'ın yakîninden koparan adımın aksi yönde bir adım atılmıştır; öteki adım Hume ve özellikle post-Hegelci akıl eleştirmenleriyle atılmış, aklın ötesi yerine onun aşağısına uzanan irrasyonalizme yol açmıştır.
Tanrı'nın varlığı konusunda, gerçekte Aziz Thomas ve diğer Hıristiyan ilahiyatçıların ortaya koyduklarının benzeri olan kelâmî ve felsefî deliller W. L. Craig tarafından *The Kalâm Cosmological Argument* (Londra, 1979) isimli eserde modern felsefî düşüncelerin deyimleriyle tartışılmış ve analiz edilmiştir. Yazar, "teselsül ilâ gayr-ı nihâye" (geçici hadiseler zincirinin geriye doğru sonsuzluğu) delilinin çağdaş felsefî terimlerle savunulabilir olduğu iddiasında. Bu, Tanrı'nın varlığına getirilen geleneksel delillere yeniden ilgi gösterildiğine bir örnektir. Şüphesiz bu deliller belli bir Batılı filozof kuşağının tasvip veya inkârından âzâdedir.
72. Bu şaşırtıcı dünyada gerçeğin sahteden ayırt edilişi ve hatta bugünün görünüşü

Sonuç olarak, Hıristiyan geleneğinin kayıp ya da unutulmuş boyutlarının canlandırılması ve ismen Hıristiyan olanların hayatında ve düşüncesinde kutsalın varlığını yeniden keşfetme arayışının bu kişilerin hayatlarında dine çevresel bir rol tahsis ettiği söylenmelidir. Yaşayan bir gelenek olarak Hıristiyanlık, son birkaç onyıldır Batıda kilisenin ana yapısında modernizmin dinin kalbine girmiş olması gerçeğine rağmen, böyle bir iyileşme şansına sahiptir. Bununla birlikte, düne kadar ortodoks olan dinî çevrelerde bile kabul görmüş olan tüm anti-geleneksel düşüncelere rağmen Doğu geleneklerinden çekilerek alınmış tefekkür tekniklerinden ve metafizik doktrinlerden faydalanma ve başka yerlerde keşfedilmiş dinî mesajların dünyalarıyla uyumlu olarak Hıristiyan geleneğinin belli boyutlarının diriltilmesi teşebbüsleri de vardır. Tümüyle aptalca bir seçmecilik içinde olmaksızın kendilerini "Amerikan Hintlisi" ya da "Budist Hıristiyanlar" olarak kabul edenler vardır.[73] Ayrıca, birçok Batılı ilahiyatçının dinin kendi kalesine laikliği tanıştırması sırasında Hıristiyan geleneğinin zevkî hikmete dair ve mistik boyutuna olan ilgide şaşırtıcı bir yükselme varken zevkî hikmete dair doktrinleri ve kemâle erme metodları daha korunmuş olan Ortodoks maneviyatına başvurmak isteyenler de vardı. En azından Amerika'da, savaş sonrası onyıllara ve özellikle 60'lı yıllara rastlayan, Doğu geleneklerinde kutsalın aranışı şimdi büyük ölçüde Hıristiyan geleneğinin kendisinin, özellikle de Ortaçağ sonrasında kaybolmuş olan yanlarının yeniden keşfi teşebbüsüne dönüşmüştür.[74] Aynı eğilim belli bir dereceye kadar birçok laikleşmiş Yahudi arasında da gözlemlenebilir. Bu örneklerde, yeni tarikat ve mezheplerde olduğu gibi, geleneksel bakış açısından abartmalar, sahte iddialar ve bir karışımdan fazla birşey olmayan ve söz konusu geleneğin bütünlüğüne zarar veren sentez teşebbüslerinin her türü de vardı.

üzerine bir çalışma elinizdeki çalışmanın sınırlarını aşıyor. Ancak yine de bütün bir durumun geleneksel bakış açısından değerlendirilmesine ihtiyaç var. Amerika'daki sözde 'yeni dinler'in tanımı için bkz. J. Needleman, *The New Religions*, New York, 1977; ve Needleman ve G. Baker (editörler), *Understanding the New Religions*, New York, 1978.

73. A. Graham, B. Griffiths ve T. Merton gibi yazarlar yaşayan maneviyatın Hıristiyanlık içindeki tefekküre ilişkin disiplinlerin dirilişine olumlu katkıda bulunabileceği konusu üzerinde ayrıntılı bir biçimde durdular ve hatta bazı belli Doğu tefekkür şekillerini uygulamaya koydular. Bununla birlikte, konuya olan yaklaşımları fazla ciddi olmayan kişilerin varlığı da söz konusudur.

74. Bkz. J. Needleman, *Lost Christianity*, New York, 1980. Yazar, problemin çeşitli yanlarını gözden kaçırmaksızın, bugün arayış içinde olan birçok kişinin dinî hayatında bu sorunun önemini konu ediniyor.

Kutsalın arayışı içindeki çağdaş insanın dinî hayatını oluşturan bu karmaşık kalıba dikkatle bakan bir kişi için Batıda geleneğin dirilişi daha da önemli hale gelir. Bu noktada aslî düzenin canlandırılmış bilgisi buğdayı samandan, hakikîyi sahteden ve özellikle de taklitten ayırt edebilme ölçütünü verir. Geleneksel olmayan herşey gelenek karşıtı değildir. Modern dünyada daha da önemli bir rol oynamaya başlayan taklit gelenek ya da karşı-gelenek (countertradition) diye bir üçüncü kategori daha vardır.[75] Kutsalın yeniden keşfi konusundaki ilginin dirilişi "insanı İlâhî Hakikata bağlayan herşey" olan geleneğin bağrında ancak anlamlı ve pratik işlerliğe sahip olur.[76] Aksi takdirde, geleneksel öğretilerin kalıntılarının içine doğru olan bu parçalı giriş, bu kutsalı araştırma ve hatta kutsal kökenli sembol ve doktrinlerle oynama kutsala kendini tam anlamıyla vakfetme söz konusu olmadıkça bir bütünleşme vasıtası olmaktan çok kaosa ve çözülmeye bile yol açan bir sapkınlık vasıtası haline gelebilir. Ama eğer geleneğin çerçevesi içerisinde gerçekleştirilebilirse, çağdaş hayat ve düşüncenin pek çok alanında gözlemlenebilir olan bu kutsalı arayış Hakikat'ın yeniden ihyasına ve varlığının özünde de bulunmakta olan Hakikat'ın ışığında insanın eski ruh sağlığına kavuşmasına yol açabilir. Gerçek bir diriliş olan böyle bir rehabilitasyon, en azından, iç varlığı kutsalın çağrısıyla titreşen insanlar için gerçekleşebilir. Ve bu çağrının kalbinde, Akl'ın (Intelligence) kökünden ve özünden ayrılamaz olarak bulunan ve geleneğin temelini oluşturan *scientia sacra* bulunuyor olacaktır; insan varlığının varoluş hikmeti olan "kutsal bilim."

---

75. Karşı-gelenek (countertradition) üzerine bkz. R. Guénon, *The Reign of Quantity*.
76. "La tradition est ce qui rattache toute chose humaine à la Verité Divine." F. Schuon, "L'esprit d'une oeuvre," *Planète plus (L'homme et son message-René Guénon)*, Nisan 1970, s. 36.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Scientia Sacra

yahut Kutsal Bilim

İyi din fıtrî hikmettir. Fıtrî hikmetin şekil ve erdemleri, bizzat o hikmetle aynıdır.

Dênkard

Herşeyi bilme imkânı ebedî olarak kalbimizde mevcuttur.

Tipitaka

S*cientia sacra,* her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinden başka birşey değildir. Kendisini ortaya koyan ilk soru, böyle bir bilgiyi edinmenin nasıl mümkün olduğudur. Geleneğin cevabı, bu bilginin ikiz kaynağının vahiy ve taakkul (intellection) ya da kalbin ve ruhun işrâkında müdahil olan entellektüel sezgi olduğudur ve bu tadılan ve yaşanan hazır bilginin (İslâm geleneğinde *el-ilmu'l-huzûrî* olarak ifadelendirilmiştir) kişide var olduğudur.[1] İnsan bilebilir ve bu bilgi gerçekliğin bazı yanlarına tekabül eder. Nihaî anlamda, bilgi Mutlak Gerçeklik bilgisidir ve akıl (Intelligence) bu harikulâde bilebilme hediyesine sahiptir ve bu varolmanın bir kısmıdır.[2]

Scientia sacra, ilham ya da manevî bir tecrübe üzerine entellektüel bir karakterde olmayan spekülasyonlarda bulunan insan aklının ürünü değildir. İlhamla alınan şeyin kendisiyse entellektüel niteliklidir, kutsal bilgidir. Bu mesajı idrak edip bu gerçeğe vâsıl olan insan

---

1. Bu deyimin anlamı için bkz. Nasr, *Islamic Science —An Illustrated Study,* Londra, 1976, s. 14.
2. "Toute connaissance est, par définition, celle de la Réalité absolute; c'est à dire que la Réalité est l'objet nécessaire, unique, essentiel de toute connaissance possible." Schuon, *L'Oeil du coeur,* s. 20.

aklı bu kutsal bilgi üzerine zevkî karakterdeki manevî bir halin entellektüel niteliğini ya da muhtevasını empoze etmez. Böylesi bir tecrübede ihtiva edilen bilgi bu tecrübenin kaynağından —ki bu Akıl'dır— yayılır. Skolastiklerin potansiyel akıl dedikleri, tüm zevkî hikmetin kaynağı olan ve ilke düzeyindeki bilgileri veren Akıl (Intellect) alıcı olan insandaki, Skolastiklerin bilkuvve akıl dedikleri güç üzerinde değişiklik yapar. Burada, bilfiil ve bilkuvve (ya da münfail) akıl[3] arasındaki Ortaçağ dönemi ayrımının, aklın aydınlanış sürecinin mahiyetinin açıklık kazanmasına ve manevî tecrübenin hikemî ve entellektüel muhtevasını böyle bir tecrübe üzerinde nazariyat ve muhakeme yürüten insan aklının ürünü olarak görme yanlışının ortadan kalkmasına bir yararı olabilir; en üst düzeyiyle manevî tecrübe entellektüel ve zevkî bir karakterde olsa da.

Bir diğer bakış açısından, her kişiliğin merkezinde bulunan Özbenlik (Self) açısından, insana açıklanan *scientia sacra*nın kaynağı insan aklının merkezi ve köküdür; çünkü, "Cevher'in bilgisi bilginin cevheridir" ya da "Asl'ın ve Kaynağın bilgisi bilginin Asl'ı ve Kaynağıdır." Gerçek, insan aklının üzerine bir dağ zirvesine bir kartalın inişi gibi gelir, ya da insan aklını kaplayarak derin bir kuyunun aniden bir pınar olarak fışkırması gibi fışkırır. Her iki halde de, insan varlığının manevî tecrübe vasıtasıyla aldığı şeyin manevî doğası insanın zihnî melekesinin ürünü değildir, bizzat o tecrübenin doğasından çıkmadır. İnsan sezgi ve vahiy yoluyla bilebilir; almış olduğu düşünceleri kategorileştiren düşünen varlık olduğu için bilebilir. Gerçekli-

3. Ortaçağ Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan filozofları bilginin aslı (kökü) olan Akl-ı Faal (*el-Akl el-Faâl, intellectus agens, ha-sekhel hapo'el*) ile bilgiyi alan ve İlâhî Akıl'dan insan aklının almış olduğu şeyin entellektüel mahiyetini vurgulayan bilkuvve ya da 'maddî' akıl (*el-aklu'l-heyûlânî, intellectus materialis, ha-sekhel ha-hyula'ni*) arasında ayrım yapmışlardır. İslâm'da akıl doktrini üzerine bkz. Ibn Sina, *Le Livre des directives et remarques (el-işârât ve't-tenbîhât)*, trc. A. M. Goichon, Paris-Beyrut, 1951, s. 324 vd.; el-Fârâbî, *Epistola sull'intelletto* (Risâle fi'l-akl), trc. F. Lucchetta, Padua, 1974; F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, 1979; ve J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindi*, Leiden, 1971. Genel olarak Ortaçağ Batı dünyası için bkz. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955; ve ayrıca M. Shallo, *Lessons in Scholastic Philosophy*, Philadelphia 1916, s. 264 vd; ve R. P. de Angelis, *Conoscenza dell'individuale e conescenza dell'universale nel XIII[e] XIV secolo*, Roma, 1922. H. A. Wolfson aralarında *The Problem of the Soul of the Spheres* (Washington, 1962), *Essays in the History of Philosophy and Religion* (ed. I. Twersky ve G. H. Williams, Cambridge, Mass., 1979), *Philo; Foundations of Religious Philosophy in Judaism* (Cambridge, Mass., 1968), *Christianity and Islam* (Cambridge, 1948) ve "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas" (*Journal of the History of Ideas*, 22/1 Jan-March 1961; 3-32) de olmak üzere birçok çalışmasında konu üzerinde durmuştur.

ğin doğası, ayrıca belirtmeye gerek yok, yalnızca ferdî insan tavrıyla sınırlandırılamayacak olan bilinçlilikten başka birşey değildir.

Kuşkusuz her insan, taakkul melekesi ya da entellektüel sezgi konusunda belli bir dine inanabilmeye olandan daha fazla bir kudrete sahip değildir. Fakat taakkul melekesinden mahrum oluşun böyle bir imkânın gerçekliğini hükümsüz kılması da, birçok kişinin inanmamasının dini hükümsüz bırakmasından daha geçerli birşey değildir. Her hâlükârda, entellektüel sezgi imkânına sahip olanlar için, dini teşkil eden nesnel vahyin ve insanın varlığının özünde bulunan kutsal bir karakterdeki bilgiye ulaşma vasıtası vardır. Mikrokozmik vahiy Gerçeğin bilgisini ve Gerçek ile vehmi ayırt edici vasıtayı ihtiva eden *scientia sacra*ya ulaşmayı mümkün kılar.

Scientia sacra olarak belirlediğimiz şey doğru bir biçimde Gerçeğin nihaî bilgisi olarak anlaşıldığında metafizikten başka birşey değildir. Bu deyim (metafizik) bazı talihsiz çağrışımlara sahip bulunuyor, çünkü; evvelâ, 'meta' öneki aşkınlığa işaret ediyor, ama içte varoluşa işaret etmiyor, ve fizikten sonra gelen bir bilgi ya da bilim türünü çağrıştırıyor; halbuki metafizik tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve onlardan önce gelen asıl ve temel bilim ya da hikmettir.[4] İkincisi; Batıda, metafizik boyutu olan felsefî okullarda bile, metafiziği felsefenin bir kolu olarak düşünme alışkanlığı metafiziği Gerçekliğin mahiyetiyle ilgili insanın tüm varlığını kuşatan bir bilim olarak görmekten çok, metafiziğin anlamının yalnızca zihnî bir aktiviteye indirgenmesinin ve bu bilginin gerçekleşme metoduna bağlanmasının sebebi oldu.[5] Doğu dillerinde kullanılan *prajna, jnâna, marifet* ya da *hikmet* gibi deyimler, kendilerini felsefe ya da eşdeğeri olarak bilinen bir bilgi türüne indirgemeksizin Gerçeğin nihaî bilgisini çağrıştırır. Ve, *jnâna* ya da *marifetin* bu geleneksel anlamıyla metafizik, ya da "Gerçeğin bilimi" *scientia sacra* ile özdeş olarak düşünülebilir.

Eğer *scientia sacra* her geleneğin özünde bulunuyor ise ve çeşitli geleneklerin kutsal alanlarının dışında yer alan saf beşerî bilgi değilse; o zaman, kişi bir tek dinî evrenin sınırlarıyla bağlı kalmaksızın ondan nasıl söz edebilir? Bu soruya verilecek cevap Doğu ve Batıyı

---

4. Bilgiyi 'fikirler' âleminden dünyaya ya da Asıl'dan tezahürler âlemine iniyor kabul eden Eflatuncu görüş, tezahürden Asl'a ya da fizikten metafiziğe hareket eden Aristocu görüşe göre zevkî hikmet perspektifine daha yakındır.
5. Metafizikle din-dışı felsefe arasındaki ayrım üzerine bkz. Guénon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, s. 108 vd.; ve aynı müellifin, "Oriental Metaphysics" başlıklı makalesi, bkz. J. Needleman'ın editörü olduğu *Sword of Gnosis*, s. 40-56.

kapsayacak şekilde 'karşılaştırmalı felsefeyle' meşgul olan bazı bilim adamı ve felsefecileri *meta-philosophy*'den (meta-felsefe) ve belli bir geleneğin üstünde ve ötesinde bulunan bir *'meta-language'*den (meta-dil) söz etmeye götürdü.[6] Geleneksel görüş açısından, metafiziğin dili, muhteva ve anlamdan ayrılabilir değildir; mesajı açıklar ve onun etkisini taşır. Bu dil çağlar boyunca metafizikçiler ve çeşitli geleneklerin bilgeleri tarafından geliştirilmiştir. Her gelenek metafizik doktrinler için uygun olan bir ya da birçok 'söylem dili'ne sahiptir. İngilizce dili Batı geleneğinin ve metafizik doktrinler için çok uygun olan Platonizm, Thomizm ve Palamite teoloji ekolününkiler gibi birçok Batılı metafizik dilin mirasçısı olduğundan bu tür konuları işlemek için bugün bir *meta-language* meydana getirmeye ya da yeni bir lügatçe icat etmeye ihtiyaç yoktur. Ayrıca, çağdaş gelenekçi yazarlar, modern dillerin sembolik ve hiyerarşik nitelikleri zayıflamış olsa da, tabiatı gereği metafizik imkânlara sahip olan insan dilinin sembolik ve entellektüel boyutlarını diriltmiş durumdadır.[7] Bu yazarlar, bazı anahtar kavramlar için bazan Sanskritçe ve Arapça gibi kutsal dillerden kelimeler alarak *scientia sacra* için son derece uygun bir dil meydana getirdiler. Her hâlükârda, bir meta-felsefeyi açıklamak için düşünülecek bir meta-dil geleneksel metafiziğin açıklanması için tamamıyla gereksizdir. Dile ihtiyaç duyanlar, entellektüel görüş açısından düşünce planında tedricî bir düşüş içinde

6. Bu konu T. Izutsu tarafından şu eserlerinde konu edilmiştir: *The Concept and Reality of Existence,* Tokyo 1971; ve *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique,* Paris, 1980.
7. Kullandıkları diller olan Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya gelenekçi yazarların yapmış oldukları hizmet (onları metafizik söylem için diriltmeleri ve onların sembolik niteliklerini canlandırışları) birçok modern filozof ve pozitivist tarafından gerçekleştirilen Avrupa dillerinin metafizik muhtevalarından yoksunlaştırılması ve onları böylesi dilleri kullanan tek-boyutlu beyinleri yansıtan tek-boyutlu dillere indirgeme sürecinin tam tersi yöndedir.
Bazı gelenekçi yazarların etimoloji ve kelimelerin kök anlamlarının canlandırılmasına olan ilgileri kelimelerin kendi öz yapısında gizli olan sembolik imkânlarının bir kez daha ön plana çıkarılması gereğiyle yakından ilgilidir. Bu sembolik imkânlar bir zamanlar kutsalın dünyasında yaşamış ve dillerinde doğrudan yansımış olan 'sembolist ruh'a sahip olanlarca kullanılmıştı. Hâlâ mevcut olan kutsal ve arkaik diller dilin kendi yapısında gömülü bulunan dikkate değer metafizik hazinenin tanığıdır. Gerçekte, bazı toplumlarda, örneğin bazı tasavvufî ekollerde bugüne kadar metafizik kutsal ya da arkaik bir dilin yorumu olarak öğretilmiştir. Tasavvufla ilgili olarak bkz. J. L. Michon, *Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba et son mi'raj. Glossaire de la mystique musulman,* Paris, 1973, özellikle s. 177 vd.
Ayrıca bkz. E. Zolla, *Language and Cosmogony,* Ipswich, U. K., 1976; ve J. Canteins, *Phonèmes et archetypes,* Paris, 1972.

olmakla birlikte modern Avrupa dillerinin daha ilk dönemlerinde, klasik Batı dilleriyle olan inkâr edilemez ilişkisi ve bu dillerde ifade edilmiş geleneksel metafizik nedeniyle diriliş imkânını muhafaza etmiş olan mevcut Avrupa dillerinden hareketle ağır ve düzenli bir biçimde uygun niteliklere sahip bir dil için ilerlemişlerdir.

Eğer bir kişi metafizik nedir diye soracak olursa, verilecek başlıca cevap şudur: Metafizik Gerçeğin bilimidir ya da daha özel olarak, insanın kendisi vasıtasıyla vehim ile Gerçeği birbirinden ayırt edebildiği ve eşyayı kendi mahiyeti neyse öyle ya da oldukları şekliyle —ki nihaî anlamda eşyayı ilâhî veçhesiyle bilmektir— bilebildiği bilgisidir.[8] Mutlak ve sonsuz Gerçeklik olan Asl'ın bilgisi metafiziğin kalbidir. Öte yandan evrensel ve kozmik varlığın, makrokozmos ve mikrokozmosun her ikisini de kapsamak üzere kozmik varlık düzlemleri arasında ayırt edilmesiyse onun kolları ve bacakları mesabesindedir. Metafizik yalnızca Zât'ta bulunan Asıl ve onun tezahürleriyle değil, kozmolojik düzenle ilgili çeşitli bilimlerin ilkeleriyle de ilgilenir. Kutsal Asıl'dan başka birşey olmadığından, hem kutsal bilgi ve hem de en üst düzeydeki kutsalın bilgisi olan Asl'ın bilgisiyle ilgilenmekle birlikte; geleneksel kozmos bilimlerinin kalbinde, geleneksel antropoloji, psikoloji ve estetik kadar bu bilimlerin ilkelerini ihtiva eden *scientia sacra*, birliktedir.

Gerçek gibi görünen, nihaî anlamdaysa gerçek olmayan şeylerin tersine; Asıl, Gerçeklik'tir. Asıl, görece olan şeylerin tersine, Mutlak'tır. Sonu olmayan'dır, diğer şeylerse sonludur. Asıl, Bir'dir, Tek'dir; tezahürlerse çokluktur. O Yüce Cevher'dir; diğer herşeyse arazdır. O, kendine nisbetle zikredilen formlara göre Zât'tır, yanına konan herşeyse şekil; O behemehal Varlık-ötesi ve Varlıktır; çokluk düzeniyse mevcudattan meydana gelir. Diğer herşey oluş halindeyken O vardır, nihaî anlamda ebedîlik yalnızca O'nun içindir, diğer zahirîleşmiş herşey değişkendir. O Evvel'dir ve Âhir'dir de, başlangıç ve sondur. Eğer dünya doluluk olarak tasavvur edilirse O Boşluk'tur, ve eğer görece olan ontolojik yetersizlik ve temel hiçlik ışığında anlaşılırsa O Doluluktur.[9] Bütün bunlar kişi tarafından biline-

---

8. Bu unsur tüm geleneksel doktrinlerin özünü kapsar; metod ise kişinin kendisini Gerçeğe irtibatlandıran vasıtayla ilgilenir. Doktrin ve metod arasındaki ilişki üzerine bkz. M. Pallis, "The Marriage of Wisdom and Method", *Studies in Comparative Religion*, 6/2 (1972); 78-104.

9. R. Panikkar (*Inter-religious Dialogue* isimli eserinde, New York, 1978) gibi bazı çağdaş bilim adamları Budist *Shunyata* ile Hıristiyan *Pleroma* arasında farklılık görür-

bilecek olan Nihaî Gerçeklik'ten söz etme tarzlarıdır; fakat yalnızca teoride. Bu yalnızca, insan ruhunun merkezinde bulunmakta olan Zât-ı İlâhî'nin güneşi vasıtasıyla bilinebilir. Fakat, Asl'ı tarif eden ya da O'na işaret eden tüm bu yollar anlamlıdır; referans noktaları olarak etkilidirler ve daima Tarif-olunamayan'da ve, tezahürler düzleminde Asl'ın tezahür etmemiş veçhesinin 'yansıma' ya da 'gölgesi' olan sessizlik içinde nihayetlenen gerçeklenmiş yanıyla Hakikat bilgisini destekler. Bu bütünlükçü görüş açısından Asıl ya da Menşe' yalnızca Bâtın olarak değil, Zâhir olarak da görülür[10]; yalnızca Bir olarak değil, Bir'in yansıması olan birçok şeyin esası olarak da görülür. Tevhidî bilgi dağının zirvesinde Bir'den başkası bulunmaz; Gerçek ile gerçek-olmayanı ayırt etme Gerçeğin ikili olmayan doğasına olan vukuf ile sona erer. Bu vukuf marifetin kalbidir ve beşerî bilgiyi değil Allah'ın Zâtı'nın bilgisini, bilgi yolunun hedefi ve *scientia sacra*'nın özü olan bilinci temsil eder.[11]

Sınırlı gerçeklik gerçekliğin bazı alanları dışında tutulmuş olduğundan dolayı mutlak olamayacağından Nihaî Gerçeklik Mutlak ve Sonsuz'dur. Bu gerçeklik Hayr-ı Mutlak'tır ya da Mutlak'tan ayrı düşünülemeyen Kemâl'dir. Gerçeklik; Mutlak, Sonsuz, Hayr-ı Mutlak ya da Kâmil olarak, anlaşılmak durumunda olan dünyanın ya da çokluğun ortaya çıkmasına yol açar —aksi takdirde bu Gerçeklik bazı ihtimalleri dışarıda bırakacak ve Sonsuz olmayacaktır. Âlem Hak olanın sonsuzluk ve hayrından taşar, çünkü hayırdan söz etmek tezahürden, taşmadan ya da yaratılıştan söz etmektir. Sonsuzluktan söz etmek Asl'ın nefyi de dahil olmak üzere tam imkânlardan söz etmek demektir; esasen kozmogonik süreç Asl'ın tayin ettiği doğrultuda devam ederken bu nefyi tamamıyla gerçekleştirmez. Zira tam bir nefiy saf ve basit hiçliğe yol açardı.

---

ler. Oysa, metafizik açısından bakılırsa, Nihaî Gerçeklik anlayışı boşluk ve doluluk olarak *yin-yang* gibi bir diğerini tamamlar ve bunların her ikisi de bütünlük içindeki her gelenekte kendisini açığa vurur. Hatta, Fransisken mezhebi, özellikle de St. Bonaventure'ninki tarafından İlâhî Doluluk sembolizminin geliştirildiği ve vurgulandığı Hıristiyanlıkta bile tamamlayıcı boşluk görüşü "Ulûhiyet Çölü"nden söz eden Dominiken Meister Eckhart öğretisinde görülür.

10. Zahirî görüş açısından anlaşılması en zor âyetlerden birisinde Kur'ân-ı Kerîm şöyle der: "O Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir ve Bâtındır, O herşeyi bilendir." (LVII; 3)

11. Bu, Akl'ın kutsallaştırıcı ziyalarından ayrılmış olan insan aklının miyopluğu sonucu ortaya çıkmış olan ve çok kere panteizmle karıştırılmış olan Hinduluktaki Advaita Vedanta ve tasavvuftaki Vahdet-i Vücûd görüşüdür. Bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964 s. 104-8; ayrıca bkz. T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s. 28-30.

Bir diğer görüş açısından da Hayır Asıl'dan gelişe işaret eden taşma ya da tezahür yönünde Mutlak'ın hayalidir ve âlemi oluşturur. Göreceliğin kökleri burada bulunmaktadır; ancak bu görecelik hâlâ ilâhî düzlemdedir. Bu, görece olarak ilâhîdir, ya da meşhur Hindu kavramıyla ilâhî *mayâ*[12] olarak isimlendirilebilir. Görecelik Mutlak ve Ebedî olan Gerçekliğin bir imkânıdır; bundan dolayı Gerçeklik ya da Mutlak, iyinin tezahürüne imkân verir. Bu tezahürün alçalan hiyerarşisi âleme götürür. Âlem, birçok ortodoks geleneğin ileri sürmüş olduğu gibi nihaî olarak iyidir;[13] çünkü İlâhî Hayır'dan inmektedir. Bu inişin vasıtası Mutlak'ın İlâhî Görecelik düzlemindeki yansımasıdır. Bu yansıma kozmik mükemmelliklerin kaynağı, arketiplerin "mekânı," kendisiyle herşeyin meydana getirildiği kelime olan Yüce Logos yahut Kelime'den başka birşey değildir.[14]

Âlem ya da tezahür ya da yaratılış Mutlak, Sonsuz, Mükemmel ve İyi olan Gerçeklik'ten sudur ettiğinden, Gerçeğin ya da İlâhî olanın da bu sıfatları tezahürler âleminde yansımalıdır. Mutlaklık niteliği varlığın özünde yansır. Herşeyde mevcut olan sırrî bulunuş özelliği onu diğer tüm şeylerden ve hiçlikten farklı kılar. Sonsuzluk âlemde çeşitli tarzlarda yansımıştır: uzayda sınırsızlıktır; zaman söz konusu olduğunda sonu olmayan bir süredir; şekil söz konusu edilirse sonu bulunmayan bir farklılıktır; sayıda sonu olmayan bir çokluk; ve maddede de potansiyel olarak sonsuz sayıda form ve sonsuz bölünebilirliktir. Hayr'a gelince, kâinatta bizzat nitelik halinde yansımıştır. Ancak varoluştan ayrılamaz olan bu nitelik tezahürün asıl ve ışıklı kutbundan en uzağa düşmüş bulunan çokluk âlemindeki belirli formlarda karanlıkta kalmıştır. Muhafaza edici mekân, değiştiren ve dönüştüren zaman, niteliği yansıtan form, belirsiz niceliği belirleyen sayı ve sınırsız cevherlilikte tavsif edilmiş olan madde; bunlar yalnızca fizikî âlemin değil, onun da ötesinde, İlâhî İmpara-

---

12. Bkz. Schuon, *Du Divin à l'humain*, pt. 2, "Ordre divin et universel."
13. Dünyayı iyi olmaktan çok kötü olarak gören Maniheizm mezhebinin bakış açısı aslında metafizik bir bakış açısı değildir. Bu bakış açısı eşyanın hakikatini anlamayı hedef edinmez; maddî varlığın hapishanesinden kaçış için bir yol sağlar. Budizm benzer bir pratik perspektife sahiptir, fakat farklı bir manevî evrene ait olduğundan kuşkusuz farklı bir metafizik arkaplanı vardır.
14. Herşeyin bir Kelime ile meydana getirildiği konusunda İslâm, Hinduizm ve Yahudi-Hıristiyan geleneği arasında görüş birliği vardır. Kur'ân-ı Kerîm şöyle der: "Birşeyin olmasını dilediği zaman O'nun emri ona 'ol' demektir, o da oluverir." (Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn sûresi, 82. âyet-i kerîme). Burada yalın haldeki "*ol/kün*" kelimesi Kelime ya da *Logos*'la özdeştir.

torluğa ve Mutlaklığın İlâhî Sıfatlarına, Sonsuzluğa ve Kemâl'in kendisine uzanan âlemlerin de varoluş şartlarıdır.

Dahası, İlâhî Sıfatların her biri varoluşun beş şartında belli bir tarzda yansımıştır. Mutlaklık mekânda merkez olarak; zamanda şimdiki an olarak; maddede madde ve enerjinin ilkesi olan esîr (ether) olarak; formda, formların en mükemmeli ve potansiyel olarak tüm diğer geometrik şekilleri bünyesinde bulunduran ve onları üreten küre olarak; ve sayıda da tüm sayılar için kaynak ve esas olan bir olarak yansımıştır. Sonsuzluk mekânda teorik olarak sınır tanımayan uzam olarak; zamanda mantıksal olarak sonu olmayan süreklilik olarak; maddede Maddî cevherliliğin belirsizliği olarak; formda sınırsız farklılık imkânı olarak; ve sayıda da niceliğin sonsuzluğu olarak yansımıştır. Mükemmellik (Kemâl) ise uzayda İlâhî Sıfatları yansıtan muhteva ve nesneler olarak ve ayrıca saf varlık olarak —Sufîler buna "nefesü'r-Rahman" derler—; mekân ve zamanda bir niteliğe sahip şekil ve olaylar olarak; şekilde güzellik olarak; ve sayıda da ekseriya Pisagoryen sayı fikriyle alâkalı olan geometrik şekillerle nisbeti içinde sayının nitelik yanı olarak yansır. *Scientia sacra* kozmik varlığın bu görünüşlerini Hakk'ı tavsif eden Mutlaklığın Yüce Sıfatları, Sonsuzluk ve Hayr'ın bir ya da birçok düzlemdeki tezahürleri olarak görür; aynı zamanda şu varoluş şartlarının İlâhî görünüşleri doğrudan yansıttığını da: madde ve enerji İlâhî Cevher'i, form Logos'u; sayı tüketilemez olan İlâhî Birliği; mekân İlâhî Tezahürün sonsuz yayılışını; zaman da varoluşun evrensel dönüşümünün ritmini — İbrahimî geleneklerde resmî ilahiyat öğretileri bu devirlerle ilgilenmişlerdir ve Hinduizm de bunlara Brahma'nın gündüzleri ve geceleri diye işaret ederek dikkat çekmiştir.

Şarkta gelişmiş olduğu şekliyle metafizik hemen daima ontolojiyle irtibatlı olduğundan, Varlığın Asıl ya da Mutlak Hakikat'la ilişkisini ele almak üzere biraz ara vermek önem arzediyor. Eğer Varlık varoluşun ya da tüm mevcudatın esası olarak tasavvur edilmişse, o zaman Varlık Asıl'la özdeşleştirilemez, çünkü Asıl, yaratılmış olan veçhesi tarafından tüketilmez. Varlık Yüce Asl'ın tezahür yönünde ilk taayyünüdür ve Yüce Asl'ı yalnızca sözü edilen anlamda Varlık olarak tasavvur ettiği sürece ontoloji metafiziğin yalnızca bir parçası olarak kalır ve bu ontoloji eksiktir. Ancak, Varlık deyimi Mutlaklık ve Sonsuzluk anlamını kapsayacak şekilde kullanıldığı takdirde hem Yüce Varlık ya da Gerçeklik ve hem de ilk tanımıyla Varlık an-

lamına gelir. Bu, yalnızca Varlık sözcüğü kullanıldığında da böyledir. Bunun, bazı Skolastikler tarafından kullanılan "esse" ve bazı İslâm felsefe ve teosofi ekolleri tarafından kullanılan "vücûd" sözcükleri için de böyle olduğu görülmektedir.[15]

Vücûd ile mevcûd, vücûd ile varoluş, varoluşla öz ya da mahiyet arasındaki ayrım ve varlıklarda mahiyet ya da özle varoluş arasındaki ilişki Ortaçağ İslâm, Musevî ve Hıristiyan felsefesinin özünde bulunmaktadır ve Ortaçağ düşüncesini konu edinen birçok eserde tartışılmıştır. *Scientia sacra* görüşü açısından gerçeğin tasavvurunun bu engin yolunun doğuşuna yol açan şeyin anlaşılamaması ve neticede Batıda reddedilmesinin sebebi bu entellektüel sezginin kaybıydı; bu kayıp varoluşa ait sır duygusunu tahrip etmiş ve felsefenin konusunu varoluş akdinin (*esto*) incelenmesinden mevcudun (*ens*) incelenmesine indirgemiştir; bunu realiteyi derece derece saflaştırmak için "o"nu Ruh âleminden ve Varlık mertebesinden kopararak yapmıştır; varlığın sürekli taşmalarıyla oluşan, duyulara sürekli bir "yatay" varoluşa sahipmiş gibi görünen âlemi "Dikey" Sebep'ten yahut Bizâtihî Varlık'tan kopararak... İslâm felsefesinin Batı felsefesindeki ontoloji çalışmalarına damgasını vuran açmazla sona ermemesi, onun mevcudattan ziyade Vücûd ve fiilleri üzerinde durmasıyla ilgilidir; ayrıca bu felsefenin Sühreverdî ve izleyicileri tarafından manevî tecrübeyle izdivac ettirilmesiyle de ilgilidir; bu tecrübe, Varlık tecrübesini yalnızca bir imkân değil, varlığın gerçeklik ve kavranışıyla ilgili bütün felsefî teorilerin kaynağı haline getiriyordu.[16]

---

15. Başlangıcı da, sonu da *esse* olan Thomistik metafizik tamamıyla şarttan azade ve müphem anlamıyla Gerçeğin bilgisini kapsayan olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte bu deyim İlâhî Asl'ın tüm imkânlarına işaret eden *posse* deyimiyle tamamlanabilir. Bu bakış açısından, Saint Thomas'ın duyumcu bilgi kuramına rağmen (entellektüel sezginin varolabileceğini kabul etmeyişi nedeniyle önceleri eleştirilmiştir), Thomizmin dogmatik muhtevasının gerçekten metafizik tabiatlı gerçekleri kapsadığı; bu metafizik tabiatın asıl olan bir yolun bilgilerini yansıttığı ve metafizik tasavvura destek olabileceği söylenebilir.
İslâm felsefesinde, Sadreddin Şirazî gibi bir kişi Zât-ı İlâhî'yle özdeş şekilde *vücûd*'dan söz eder. Tanrı'nın İslâm'daki en yüce adı olan Allah (c.c.) hem varlığa ve hem de Varlık Ötesi'ne delâlet eder; hem Cenab-ı Hakka ve hem de Mutlak ve Müteal olan Gerçekliğe delâlet eder; Meister Eckhart'ın ulûhiyet kavramına da.
16. Bkz. Corbin'in şu kitaba giriş yazısı: *Sadr al-Dîn Shîrazî. Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Tahran-Paris, 1964; burada Corbin İslâm dünyasında ontolojinin Sebzivârî ve benzerleriyle, Batıda ise Heidegger'le sona eriş akıbetlerini karşılaştırarak İslâmî teosofik ve felsefî ekollerin varoluşçu felsefeden farklılığını gösterir. Ayrıca bkz. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*; ve Nasr, "Mulla Sadra and the Doctrine of the Unity of Being", *Philosophical Forum*, December 1973, s. 153-61.

Hem Varlık-ötesi ve hem de Varlık olan Mutlak Hakikat hem aşkındır, hem de İçkin'dir. Herşeyin ötesindedir ve insan ruhunun özünde ve merkezindedir. *Scientia sacra* diğer bir perspektifin diliyle de açıklanabilir. Bu dil, Tanrı'dan, Allah'tan, Tao'dan, ya da âlem-ötesi varlık olarak *nirvâna*dan, formlardan ya da *samsâra*dan söz edebilir; bunu yaparken nihaî olarak *nirvâna*nın *samsâra, samsâra*nın da *nirvâna* olduğunu belirtebilir. Kendisiyle karşılaştırıldığında her nesneleşmenin *mâyâ* olduğu Zât-ı İlâhîden, Âtman'dan da söz eder. Tanrı hem aşkın hem de içkin olduğundan, Mutlak Hakikat hem Yüce Nesne ve hem de Derûnî Özne olarak görülebilir; ancak aşkın olduğu görüldükten sonra içkin olduğu anlaşılabilir. Varlık olarak yalnızca Tanrı insana Yüce Varlık olarak mahiyette vâkıf olma imkânı verebilir. Âlemi ayrı yaratılmış bir varlık olarak değil semboller ve varoluşun işrâkıyla birleşmiş bir tezahür olarak gören tevhidî bilgi aşkınlığın celâlini olumsuzlamaz. Bu celâl olmaksızın İlâhî yakınlığın güzelliği müşahede edilemez. Bütünlüğe sahip olan metafizik, kendi düzleminde, Tanrı'yla insan ya da Yaratıcı'yla âlem arasındaki farklılığı ortaya koyan teolojik açıklamaların gerekliliğine vâkıftır. Birliğin metafizik bilgisi hem ıstılâhî ve hem de sözlük anlamı itibarıyla teolojik bilgiyi kapsar; bunun tersi ise doğru değildir. Bundan dolayıdır ki tevhidî bilginin elde edilmesi, teolojinin ilgilendiği dinin temellerini her zaman güçlendiren kutsallık kokusuyla yüklüdür. Resmî teoloji araştırmalarıysa hiçbir zaman *scientia sacra*yla sonuçlanmaz; *scientia sacra* bir başka boyuta aittir ve insanî düzlemde Akl'ın işlev görmesinin bir başka yanı üzerine dayanır.

Metafizik yalnızca Gerçek ile görüş, Varlık ile oluş arasında değil, varlığın mertebeleri arasında da ayrım yapar. Gerçekliğin hiyerarşik doğası tüm gelenekler tarafından ifade edilmiştir ve doktrinleri kadar dinî uygulamalarının da bir parçasıdır. Bu, meşhur Dionysius'un *Semavî Hiyerarşiler*'inde tanımlanmış olduğu gibi meleklerin çeşitli mertebeleri tarzında; ya da İslâm bâtınîliğinin bazı ekollerinde olduğu gibi aydınlık ya da karanlık düzlemler şeklinde anlaşılmasında ya da Hinduizm gibi mitolojik yapıdaki dinlerde olduğu gibi tanrı ve titanların çeşitli düzeyleri içinde böyledir. Yüce Asl'ın Hiçlik ya da Boşluk olarak görüldüğü Budizmde bile Budist kozmoloji anlayışına ilişkin metinlerde ve Budist sanatında bu geniş ara âlemler kayda değer bir ihtişam ve güzellikle anlatılır. Geleneksel doktrinlerde gerçekliğin hiyerarşik yapısı üzerine olan vurgu öyle

büyüktür ki, meşhur bir Fars şiiri varlıktaki hiyerarşiyi kabul etmeyenin *zındık* olduğunu belirtir. Gerçekliğin mahiyetiyle ilgilenen *scientia sacra* burada bilinen şekliyle teolojiden yine ayrılmaktadır. Teoloji doğrudan itikadı ilgilendiren şeylerle meşguldür ve varlığın mertebeleri üzerinde durmaksızın Tanrı ve insana dayalı daha basit bir görüşü vardır. Bununla birlikte teolojide bile birçok ekol her zaman gerçekliğin ara düzlemlerinin anlamını tam olarak vermese de varoluşu ele almakta başarısız olmamıştır.[17]

Gerçekliğin çeşitli düzeyleri arasındaki ilişki ya da varlığın mertebeleri *scientia sacra*nın tam açıklamalarında şu ya da bu şekilde bulunan diğer bir önemli kavram dikkate alınmaksızın anlaşılamaz. Bu kavram imkân kavramıyla zıtlık oluşturan zorunluluktur. Mümkün olma ve zorunlu olma arasındaki ayrım "varlık filozofu" ve Ortaçağ ontolojisinin babası olarak anılan İbn Sina'nın felsefesinde köşetaşıdır.[18] Fakat, her iki deyimin de anlamı metafizik düzene aittir ve felsefî alanla sınırlanamaz —bu felsefe geleneksel felsefe olsa bile. Geleneksel felsefenin saf olarak metafizik mahiyete ait kıyasî sezgileri içinde örtülü birçok esası için olduğu gibi, bu, mantık yürütmekten çok taakkulun (Intellect) ürünüdür. Mümkün olma ve zorunlu olma kavramlarının hem Hinduizmde ve hem de Uzakdoğu doktrinlerinde bulunuşu evrensel bir düzenin gerçekliklerine işaret eder ve yalnızca belli metafizik ekollerin açıklamalarıyla sınırlı kalmaz.

Kavramsal olarak zorunluluk imkân ile çelişir, ancak imkânın bir anlamı itibarıyla zorunlu oluşu tamamladığı ve yalnızca bir diğer anlamı itibarıyla çelişkinin söz konusu olduğu görülür. İmkân teriminin (possibility) kökü "potentiality" ve "puissance" ile ilgilidir; "olma gücünde" anlamına gelen her üç kelime de *posse* kelimesinden türetilmiştir. Possibility (imkân) gerçekte iki anlama sahiptir. Birincisi, herhangi birşeyin niteliği ya da karakteridir ki mevcut olabilir ya da olmayabilir ve ikincisi, herhangi birşeyin niteliği ya da karakteridir ki iş görme gücünde ve kabiliyetindedir. İlk anlamıyla şeylerin mahiyetleri imkân dahilindedir; nesne var olabilir ya da olmayabilir ve mantıkî ya da metafizik çelişki yoktur; diyelim ki, bir at var ya da yok

---

17. İslâm'da Eş'arîlik gibi yaygın bir kelâm ekolü, sahip olmuş olduğu atomistik ve voluntaristik bakış açısıyla uyumlu olarak, varlığın mertebeli oluşunu reddeder.
18. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Bölüm 12, "The Anatomy of Being." Arapça'da "zorunluluk" *vücub* ve "imkân" da *imkân*dır. İbn Sinacı ontoloji anlayışı çerçevesinde "imkân" deyimini "contingency" olarak çevirdik.

olabilir. Bu anlamda fakat daha yüksek bir düzeyde arketipler ya da İslâm metafiziğinde isimlendirildiği üzere *el-a'yânü's-sâbite* ya da "değişmez mahiyetler" de mümkün varlıklardır, yalnızca Allahu Teâlâ Zorunlu Varlık'tır.[19] Terimin bu anlamıyla, imkân, zorunlulukla çelişir; oysa ki, nesneler vardır ve varlıkları mahiyetleri gereği değil, fakat yalnızca varlığı zorunlu olan Vâcibü'l-Vücûd (Zorunlu Varlık) dolayısıyla gerekliliğe sahiptir. Bundan dolayıdır ki, yine İslâm felsefesinin diliyle, bunlar *el-vâcib bi'l-gayr* (sözlük anlamıyla, kendi mahiyetleri dolayısıyla değil, bir başkası nedeniyle zorunlu) olarak isimlendirilirler; burada, "başkası," nihaî olarak "Vacibü'l-Vücud" (Varlığı Zorunlu) olandır.

Güç olarak, ikinci anlamı itibarıyla imkân halinde terim zorunlulukla çelişmez, fakat Asıl söz konusu olduğunda onu tamamlar. Tanrı Mutlak Zorunluluk ve Sonsuz Kudret'tir (Infinite Possibility). Allahu Teâlânın herşeye güç yetirişi Kur'ân'da el-Kadîr sıfatında yansır; bu tam olarak mümkün oluşun ikinci anlamına tekabül eder. Bu dünyada vuku bulan herşey Tanrı'nın iradesine uygun olarak meydana gelmektedir ve bu vuku buluş aynı zamanda İlâhî bir İmkân/Kudret (Possibility) uyarıncadır da. Tanrı, bu anlamda Kendi Zâtını ve sıfatlarını nefyedecek bir imkânı irade etmez. Kör bir dinî iradecilik hangi iddiada olursa olsun, Tanrı'nın Kadîr oluşu O'nun Zât ve sıfatlarıyla çelişmez ve İncil'deki "Tanrıyla herşey mümkün" ifadesi tam olarak Tanrı'nın Sonsuz Kudreti'ne işaret eder.

Her âlem bir İlâhî İmkân'a/Kudret'e karşılık olarak yaratılır ve İlâhî İrade'yle varlığına sahip olur; bu İlâhî irade dünyevî yaratıkların gözünde bazan çelişkili görünen bir şekilde farklı düzlemlerde faaldir. Ancak, Allahu Teâlânın irade etmiş olduğu şeyler arasında keyfî hiçbir şey yoktur. O'nun hikmeti İradesini tamamlar ve böylece Zâtı ve sıfatlarının gereği ihlal edilmemiş olarak kalır.

Zorunluluk söz konusu edildiğinde, Ortaçağ düşünürleri saf Varlığı Zorunlu Varlık olarak isimlendirmişlerse de, açıkça söylersek, yalnızca Aşkın Varlık ya da Mutlak Gerçekliğin bizâtihî zorunlu olduğu ve zorunluluğun Kendisi için olduğu söylenebilir. Varlık âleme mukabil zorunludur; yani âlem yahut çokluk açısından bakıldığında onun zorunlu varlık olduğu söylenebilir. Bunun yanısıra Varlık, Varlığın nitelikleri olan mümkün oluşlardan ayırt edilmesi

---

19. Değişmez özler *(a'yân-ı sâbite)* konusunda bkz. T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s. 62-64.

gerekli imkân olarak da mütalaa edilebilir. Bu nitelikler iki veçheye sahiptir: Asıl ya da Mahiyet'e nisbetleri bakımından mümkündürler, yani mevcut olabilirler de, olmayabilirler de; ya da kendi muhtevalarıyla zorunludurlar; böylece Mahiyet'in zorunlu oluşuna katılırlar. Bu iki veçheyi dikkate alan bir kişi iki tür imkân olduğunu görür. Bunların bir kısmı zorunluluğu, bir diğer kısmı olabilirliği (contingency) yansıtmaktadır. İlk kategoride bulunanlar belirli biçimde mevcut bulunan şeyleri tevlid ederler; ikinci kategoride bulunanlarsa imkân halinde mevcut olmayan şeyleri.

Tanrı Varlığın çok çeşitli yankı ve yansımaları olan mümkünlere varlık verir. Mümkünlerin mahiyeti üzerine varoluş soluğunun üfürülmesiyle âlem ve aslında sayısız âlemler meydana gelir. Bu İlâhî Görecelik ya da *mâyâ,* Asl'dan uzağa ve hiçliğe doğru tasarlandığı şekliyle yok edici modaliteler ve bu imkânların tersine dönmüşlerini üretir. Bu modalite (bir önermenin gerekliliğini, imkân ya da imkânsızlığını ifade eden durumlar) ve imkânların tersine dönmüşlerinin aslı, pozitif yansıma ve tersine dönüş, ışığın kutuplaşması, gölgeleri Aydınlık Logos (Kelime) ve karanlık Demiurge'un yayılmasıdır. Gerçekliğin yüce örtüsü Mümkün olarak Varlığın Kendisi'dir. Bu Gerçeklik kendi içinde yalnızca Sonsuz değil, Mutlak'tır da. Bu Zât tüm taayyünlerin ötesindedir.[20]

Scientia sacra konusu olduğunda, örtü, anahtar kavramlardan birisi olarak dikkate alınmalıdır. Ancak, bu kavrama Batı metafizik doktrinlerinde Doğuda olduğu kadar önem verilmemiştir. Bununla birlikte, Eckhart ve Silesius gibi kişiler bu kavramdan söz etmişler ve bu kavramla İlâhî Göreceliğe işaret etmişlerdir. Bu gibi kişiler tezahürün köklerinin ve ilkelerinin Asl'ın kendisinde nasıl bulunacağının anlaşılmasında bu kavramın önemine vâkıftılar. Örtü Hinduların *mâyâ* ve sufîlerin *hicab* dediklerinden başka birşey değildir. *Mâyâ*-nın neredeyse İngilizce'ye ait bir kelime haline geldiği gerçeği geleneksel doktrinlerin açıklanmasında bu tür kavramları kullanma gereğine ve İngilizce'de *mâyâ* kavramının delâlet ettiği muhtevayı ifade edecek kavram yokluğuna işaret eder.

---

20. "Nous pouvons discerner [dans l'absolument Réel] une tridimensionalité, elle aussi intrinsèquement indifférenciée mais annonciatrice d'un déploiement possible: ces dimensions sont l'Être', la 'Conscience', la 'Félicité'. C'est en vertu du troisième élément —immuable en soi— que la Possibilité divine déborde et donne bien, 'par amour', à ce mystère d'extériorisation qu'est le Voile universel, dont la chaine est faite des mondes, et la traine, des êtres." Schuon, "Le problème de la possibilité", *Du Divin à l'humain* isimli eserde.

Mâyâ genellikle illüzyon (vehim/hayal) olarak tercüme edilmiştir ve dualist olmayan ya da Advaitist görüş açısından *mâyâ* illüzyondur; yalnızca *Âtman*, yani Yüce Zât gerçektir. Fakat *mâyâ* yaratıcılık ve "İlâhî Oyun"dur *(lîlâ)* da. Esas olarak o, ayrılığın, dışlaştırmanın ve nesnelleştirmenin kaynağı olan göreceliktir. O, tezahürü var kılan yokluğa doğru olan eğilimdir; bu yokluk kendisine hiç ulaşılmayandır, ancak, Asıl'dan uzaklaşan kozmogonik hareketin zımnındadır. Sonsuzluk, Asl'ın dışındaki herşeyi[21] tanımlayan ayrı oluş, bölünme ve dışlaşma imkânını kapsar. *Mâyâ* yüce örtüdür; ve aynı zamanda hem örten hem açan yüce tecellîdir de.[22] Hayır olan Tanrı Kendi İyiliği'ni ışıtma kudretine mutlaka sahiptir ve ışıma ya da tezahür yönündeki eğilim, tek mutlak gerçek olan Asl'ın dışındaki gerçekliğin kozmik ve hatta meta-kozmik düzeylerini tanımlayan Menşe/Asıl'dan uzağa doğru olan harekete işaret eder. *Mâyâ* İslâmî bir deyim olan, nefesi evreni var eden *rahmet*le hemen hemen aynı mahiyettedir. *Nefesü'r-Rahmân* (Rahmân'ın Nefesi)[23] olarak evrenin özü *Âtman*'ın nefesi olarak isimlendirilen *mâyâ* ile aynı mahiyettedir. Bununla birlikte dünyanın yaratılışı ya da Zât-ı Mutlak ya da *Âtman* üzerine *mâyâ* örtüsünün atılışı "İlâhî Oyun" olarak açıklanmıştır. *Mâyâ* oluşumundan başka birşey olmayan bu dışlaşma, İslâm'daysa, Tanrı sevgisinin "bilinmesi" için gerçekleşmesidir. Bu bilinme, ünlü bir hadise göre, "Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bundan dolayı kâinatı yarattım" şeklinde Allahu Teâlânın Kendi Kendisi'ne vahyi olarak evrenin başlangıcıdır.[24]

Resmî teoloji Tanrı ve kâinatı ya da Hâlık ile mahlûku tamamıyla farklı ve "mutlak" bir tarzda tasavvur etmiştir, ve bundan dolayı bazı temel entellektüel sorulara entellektüel planda cevap verememiştir. Bu sorulara yalnızca *scientia sacra* perspektifi ve en üst düzeyde, göreceliğin asıl düzleme getirilmesini gerektiren —bununla birlikte, tüm ikilik ve göreceliklerin ötesinde olan Mutlak'ın düzeyine

---

21. İslâm metafiziğinde Allahu Teâlâdan başkası anlamına gelen *mâsivallah* olarak geçmektedir.
22. "*Mâyâ* bir çarpıklıktan dokunmuş, örten sihirli bir kumaşa ve ifşa eden bir kumaş atkısına benzetilmiştir." Schuon, "*Atmâ-Mâyâ*," s. 89. *Mâyâ*nın hem örtü ve hem de Mutlak'ın göreceleştirmesinin ve tezahürünün aslı olarak metafizik anlamı üzerine ayrıca bkz. "*Mâyâ*," Schuon'un *Light on the Ancient Worlds* isimli eseri, s. 89-98.
23. Rahmân'ın Nefesi üzerine bkz. Ibn al-Arabi, *The Bezels of Wisdom* (Fusûsu'l-hikem), trc. R. W. J. Austin, New York, 1980. "The Wisdom of Leadership in the Word of Aaron", s. 241 vd. Ayrıca bkz. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, bölüm 3.
24. Bu, *Kenz-i Mahfî* (Gizli Hazine) *hadisi* ismiyle bilinir.

ulaşmaksızın— *mâyâ* ya da örtü doktriniyle cevap bulunabilirdi. Görece olan bir âlem var olduğundan, bu âlemin kökleri asıl düzende bulunmaktadır ve bu kökler Bir'i gerçekliğin tüm düzlemlerinde örten ve açığa çıkaran ilâhî *mâyâ*dan başka birşey değildir. O Dişil'dir, hem Meryem hem de Havva'dır. Kötülük, *mâyâ* oluşumunun dışlaşmasından doğar, ancak, saf ve iyi kalan Varlık sonuçta kötü üzerine hakim olur. Manevî masuniyetle Havva'nın günahının affedilişi ve Meryem'in zaferinde olduğu gibi.

Mâyâ hem ışıma ve hem de yansıma ya da yankıma yoluyla işini görür; zemini ya da tezahür düzlemini hazırlayıp bu düzlemde yer alan ışıma ya da yansımayı izhar ederek. Schuon'un tasvirini kullanarak;[25] Mutlak ya da Yüce Cevher'i sembolize eden bir noktayı tasavvur edersek eğer, yarıçap ışımayı, çevre merkezin yansımasını ya da yankımasını ve dairenin tüm alanı da Varlığın kendisini[26] ya da varlığın belli bir düzeyini temsil eder; *mâyâ* işlerini bu daire içinde tekrarlar. *Mâyâ*, asıl düzeyde bile Zât ile Sıfatlar arasında ayrıma yol açan ikiliğin kaynağıdır. *Mâyâ* en üst düzeyde —ki bunun ötesinde kendisinde bilen ve bilinenin ya da özne ve nesnenin aynı olduğu Bir vardır— bile özneyle nesne arasındaki ikiliğin de kaynağıdır. Ancak, *mâyâ* yalnızca asıl düzeyle sınırlı kalmaz. O kozmik varlığın değişik düzeyleri boyunca kendi kendini tasarlamaktadır; bir hadis-i şerif bunu yetmişbin nur ve zulmet perdesi olarak anar. Kozmik varlığın düzeyleri üç temel düzey olarak özetlenebilir; melekî, hayvanî ve tabiî varlık düzeyleri.

Her düzeyde Yüce Öz'ün tezahürü ya da yansıması ve *mâyâ* gerçekleşimi vardır. Örneğin, tabiî ve maddî planda Cevher'in yansıması tabiî unsurların görünmez desteği ve kaynağı olan gökyüzüdür. *Mâyâ*nın yankısı madde ve yayılması da enerjidir. Ayrıca, *mâyâ*nın iki ana eğilimi olan koruma ve dönüşüm kendilerini bu âlemde ve diğer birçok âlemler ve devirlerde mekâna ve zamana tahvil ederler. Bu tahavvül, âlemleri kozmik düzeyde değiştirir. Kuşkusuz, çeşitli âlemleri ayıran büyük bir uçurum ve hayvanî ve maddî ve ayrıca melekî ya da manevî âlem ile hayvanî âlemler arasında neredey-

---

25. Bkz. yazarın "*Atmâ-Mâyâ*" isimli eseri.
26. En yüksek düzey söz konusu olduğunda, İslâm metafiziği yansımayı "en kutsal taşma" *(el-feyzü'l-akdes)* olarak, yarıçapı "kutsal coşku" *(el-feyzü'l-mukaddes)* olarak, ilk oluşu herşeyin arketipi *(el-a'yânü's-sâbite)* ve ikincisini de onları gerçekliğin değişik düzeylerinde dışlaştıran ve var kılan Rahmân'ın Nefesi olarak isimlendirir.

se tam bir nisbetsizlik vardır. Ancak, tüm bu düzeylerde Gerçeğin açığa vurucusu ve O'nun perdeleyicisi olarak kendisinde Sonsuz ve sonlu olan arasındaki berzahın bulunduğu *mâyâ, mâyâ* olarak kalır.

Hayal yanıyla *mâyâ* kapalı bir düşünce sisteminde Gerçekliği kuşatmanın imkânsızlığının sebebi ve dolayısıyla dine karşı kayıtsız ve saygısız felsefenin de karakteristiğidir. 'Mutlak', kör edici açıklıktır ya da onu idrak edebilecek bir sezgi ya da gözden mahrum bulunanlar için kavranılamaz olandır. Her hâlükârda, göreceliğin alanına ait olarak istidlâl, görece olanın O'nu idrak için yaptığı tüm teşebbüsleriyle ulaşacağının ötesinde kalan Mutlak'ı ispat ya da kavramada kullanılamaz. Fakat akıl Mutlak'ı bilebilir ve doğrusu, tamamıyla anlaşılabilecek olan yalnızca Mutlak'tır. Bu düzeyin altında, *mâyâ* faaliyeti devreye girer ve belirsizlik unsuru ortaya çıkar. Eğer saf görecelik gibi birşeyin varlığı söz konusu olmuş olsaydı, tümüyle idrak edilemez birşey olurdu. Ancak, yine de Mutlak'ın izlerini taşıyan görece dünyada bile *mâyâ*nın belirsizlik ve anlaşılamazlık unsuru kendi meşru sınırlarını ihlal etmek isteyen ve istidlâli esas alan sonlu bir sistem içinde Mutlak'ı ağı içine almayı deneyecek olan tüm zihnî faaliyetlerde yer alır.[27] Zihnî faaliyet olarak insan düşüncesi *mâyâ*nın bir sonucu olarak Gerçek'le mutlak bir biçimde uyumlu olamaz; oysa doğrudan bilgi ya da akletme böyle bir güce sahiptir. Sayısız çağdaş felsefe ekolünün kötü durumuna ve katışıksız insan düşünce süreci vasıtasıyla Gerçeği kuşatma vazifesini başaramamalarına *mâyâ* neden olmuştur; *mâyâ*, aldatıcı cazibesini genellikle gerçekliğini inkâr edenler üzerinde dener.

Mâyâ doktriniyle yakından ilgili bir sorun Asl'ın ve Kaynağın Mutlak Hayır oluşu ışığında kötülük ve onun anlamı sorunudur. Sorun, özellikle İbrahimî dünyada yüzyıllardır tartışılmış olan, en yüksek düzeyiyle iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekli olduğu düşüncesinin özünde bulunmaktadır. Sorun, yani nasıl olup da Tanrı'nın hem Kadîr ve hem de Mutlak Hayır olarak kötülüğün içinde bulunduğu bir dünyayı yarattığı konusu resmî teoloji düzeyinde de, akılcı felsefe düzeyinde de çözümsüzdür. Bu sorunun cevabı yalnızca metafizikte ya da *scientia sacra*da bulunabilir. Bu aşikâr çelişkiyi çözecek olan bir doktrine ulaşamamaları nede-

27. "Evrensel Gerçekliği özel ve ayrıntılı bir açıklamayla kuşatma arzusu *Mâyâ*nın müdahil olması sonucu kalıcı bir dengesizlik getirir." Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 91.

niyle bu tutukluk birçok kişinin dine ve dinî dünya görüşüne olan inançlarını kaybetmelerine neden olmuştur. Metafizik görüş açısından Allahu Teâlânın Kadîr oluşunun yanısıra İlâhî Zât'ın İlâhî İrade'yle çelişmemesi durumu da vardır. Tanrı Tanrı olmaklığı bırakmayı isteyemez. Öyleyse; İlâhî Zât Varoluş'la sınırlı değildir; daha önce zikredilmiş olduğu gibi, O Mutlak Sonsuz Gerçeklik'tir. Müteal (Aşkın Varlık)'tır ya da Yüce Zât'tır ki Varlık onun tezahür ya da yaratılış yönünde ilk açığa çıkışıdır. Zât-ı İlâhî ya da Mutlak Hakikat hem sonsuzdur ve hem de Hayır'dır; bundan dolayı Kendisi'ni yaymak ve Zâhir kılmak ister. Bu yayılmadan varlığın durumları ve çok sayıda âlem —dolayısıyla ayrım— meydana gelir. Gerçekliğin belli bir düzleminde bu kötülük olarak tezahür eder. Sonsuzluk'tan söz etmek hiçlik yönünde Kaynağın nefyi imkânından söz etmektir; dolayısıyla da "hiçliğin kristalleşmesi ya da var kılınması" Hayır olarak isimlendirilebilecek olan kötüden söz etmektir. Yalnızca hem Varlık ve hem de Varlık ötesi olan Tanrı Hayır olduğundan, İncil'de ortaya konulmuş olduğu gibi, Tanrı dışında herşey kötülüğün kaynağı olan mahrumiyetin unsurudur. Tanrı'nın iradesi Rab ya da Aşkın Varlık olarak Kendi Sonsuzluğu'nda bulunan imkânlarının gerçekleşimidir. Ve bundan dolayı da, kötülüğü ortaya çıkaran şey ayrılığın gerçekleşmesidir. Fakat, tezahür Sonsuz Gerçekliğin bir imkânı olduğundan, kâinatın varlığının bizzat kendisi kötülük değildir ve herhangi bir dünyada ortaya çıkan kötülük unsuru İlâhî Civar'a yakın değildir.[28] İrade-i İlâhiyye Varlık olarak *mâyâ* ve Zü'l-Celâl olan Sonsuz Gerçekliğin Tabiatı'nın sebep olduğu yayılma ve yansıma içinde faaldir. İrade-i İlâhiyye bu düzeyde kötülüğün somut formlarına farklı vahiylerin koyduğu ölçüye göre ve daima total iyinin ışığı içerisinde ve belli bir geleneğin hayat tarzının öngördükleriyle uyumlu olarak karşı koyar. Bu düzeyde çeşitli tipte kötülük İlâhî Zât'ı nefyetme durumunu sağlamaksızın İlâhî Rızâ'ya karşı çıkar. Gerçeklik içerisinde İlâhî İrade'nin iki etki düzeyi ve hatta iki İlâhî İrade vardır, bunlardan birisi tezahür eden ve yaratan Mutlak ve Sonsuz Gerçeklik'le ve dolayısıyla kötülük olarak ortaya çıkan ayrılık, süreklilik ve mahrumiyetle ilgilidir. İkincisi de çeşitli geleneksel dünyaların ahlâkî yapılarını meydana getiren İlâhî ka-

28. İblis'in cin olduğu ve ateşten yaratılmış olduğu şeklindeki Kur'ânî öğreti kötülüğün varlığının düşüş animik âleme ulaşıncaya kadar kozmik düzlemde görünmeyeceğini belirtir.

nunlar ve ölçülerle uyum içinde kötülüğün varlığına karşı çıkan Varlığın İradesi'yle ilgilidir.

Kötülüğü aynı zamanda Hazâinü'l-Gayb (tüm imkânâtı kuşatan) olan Gerçekliğin sonsuzluğuyla irtibatlandırmak, kötülüğün gerçekliğin belli bir düzeyindeki varlığını inkâr etmek demek değildir. Kötülüğün varlığı kendisini açığa vurduğu görece düzeyden ayrılabilir değildir. Bazı geleneksel marifet üstadlarının yapmış olduğu gibi bile olsa kötülüğün bulunmadığı söylenilip geçilemez. Bu marifet üstadları sürekli olarak İlâhî Asl'ın baskın çıkan iyiliğine baktıklarından kötülüğü bir bakıma atlatmışlardır.[29] Kuşkusuz bu tüm geleneksel bilgeler için söz konusu değildir; bunların bir çoğu kötülüğü anlamak için metafizik anahtarlar edinmişlerdir. *Scientia sacra* açısından, görece gerçeklik düzleminde gerçek olmakla birlikte kötülük cevher olarak ve bir nesne olarak bir gerçekliğe sahip değildir. Kötülük her zaman kısmîdir ve bir parçadır. Kötülük Asıl ile tezahür arasındaki ontolojik açıklık nedeniyle var olmalıdır, ancak her zaman sınırlıdır. İyilik ise sınırsızdır ve Sonsuzluğa açıktır. İlâhî İrade söz konusu olduğunda da; Tanrı kötülüğü kötülük olarak değil, daha geniş planda bir iyiliğin parçası olarak irade eder. Bundan dolayı kötülük kendi cevheri itibarıyla kötü değildir, kozmosun idaresinde bir rol oynayan iyilikten mahrum edişi itibarıyla kötüdür ve daha büyük çerçeveli olan iyiliğe katkısı vardır. Her dengesizlik ve düzensizlik kısmî ve geçici tabiatlıdır ve kozmos olan denge, ahenk ve düzen bütününe katkıda bulunmaktadır.[30]

Mâyâ ya da *hicâb* doktrini kötülük olarak tezahür eden şeyin metafizik köklerini anlamamıza imkân veriyor. Bu doktrin kötülüğü İyilik'ten yoksunluk ve ondan ayrılış ve aynı zamanda onu daha büyük çerçeveli bir iyiliğin yardımcı unsuru olarak açıklıyor; bununla bir-

---

29. Akıl insan bünyesinde faaliyet gösterdiğinden bir âlem bilgisiyle değil önceden var olan bir İlâhî İyilik bilgisiyle başlar. Bu bilgi kötülüğü anlamak içindir de. Bundan dolayıdır ki bazı metafizikçiler akletme vasıtasıyla iyiliği kendi içinde doğrudan bir tarzda anlamaya yönelmişlerdir; bunu yaparken bile kötülüğü anlamayı arzu etmemişler ve sanki yokmuş gibi davranmışlardır. Konu edilmesi gereken deneysel tarafı da vardır mevzûun. Kötülüğü bütün bir dünyada değil kendi çevresinde yok etmiş olan bir bilgenin zaten cennet atmosferi içinde soluk alıp vermekte olduğu ve bundan dolayı da kendisi için mevcut bulunuyor olmasa da kötülüğün dünyasal varlığından habersiz olduğu söylenebilir. Bu tutum büyük velilerden bazılarında vardır; bunlar düz bir biçimde kötülüğün (şerrin) olmadığını ileri sürerler ve bunu yaparken metafizik delil ortaya koyma çabası içinde değildirler.
30. Kozmos Yunanca'da sözlük anlamı itibarıyla "nizam" anlamına gelir. Kozmosun zıddı kaostur.

likte varlığın belli bir ortamında ya da düzleminde mahrumiyetin ya da aşırılığın bir sonucu olarak kötülük, kötülük olarak kalır. Eğer bu doktrin tam olarak anlaşılırsa kötülüğün mahiyetini kavramak mümkün hale gelir. Fakat bu durumda bile, yalnızca Tanrı tam ve eksiksiz anlaşılabilir olduğundan kişi için kötülüğü tam olarak anlamak mümkün değildir. Her hâlükârda, İlâhî İrade kötülük olarak görünen de dahil olmak üzere var olan herşeyi istese de, akıl ve özgür irade sahibi insan söz konusu olduğunda, Tanrı onun için yalnızca iyi olanı ister. Kötülük ve en yüksek iyiliğin meydana gelmesi için kötülüğün gerekli olduğu probleminin çözümünün en iyi yolu kişi hayatında *scientia sacra*nın gerçekleşimini mümkün kılan bir hayatı yaşamaktır. Bu gerçekleştirim Hayr'ın mahiyetini ve dünyevî insan varlığının parçalanma, dağılma ve kötülük olarak zuhur eden mahrumiyetle neden birlikte olduğunu ve üzerinde zâhir olduğu gerçeklik düzlemi kadar gerçek olduğunu anlamanın mümkün olan en iyi yoludur. Maamafih, daha yüksek bir düzeyde kötülüğün varlığı sona erer, burada geçici ve kısmî düzensizlikler daha büyük bir düzene ve mahrumiyet de daha büyük bir iyiliğe katkıda bulunmaktadır.

İyilik ve kötülük konusuyla yakından ilgili bir konu da İbrahimî dünya filozof ve ilahiyatçılarının yüzyıllarca meşgul olmuş olduğu özgür irade ve determinizm konusudur. Bu konu Hindistan gibi diğer geleneksel iklimlerde de, *Bhagavad-Gîta*'da doğru eylem tartışmasının göstermiş olduğu gibi, merkezî bir ilgi konusudur. Bu sorunda da, Musevî, Hıristiyan ve İslâm dünyasında ilahiyatçı ve filozoflar arasında yüzyıllarca süren tartışmaların gösterdiği gibi resmî ilahiyat ya da akılcı felsefe düzeyinde kalındığı sürece ikisinden biri olmanın ya da ikiye bölmenin ötesine geçmenin imkânı yoktur. Bununla birlikte, metafizik görüş açısından tüm tartışma kısır ve parçalanmış olarak görünmektedir; her iki taraf da görece olana, yani insanî düzleme mutlaklık niteliği atfetmektedir. Metafizik açıdan söylemek gerekirse, yalnızca Mutlak Hakikat (Nihaî Gerçeklik) mutlaktır, varlığı gerekli ve saf özgürlüğe sahip olandır. Mutlak ve sonsuz olduğundan dolayı yalnızca Tanrı tam anlamıyla Zorunlu ve özgürdür. İnsanî düzlemdeyse, zaten görecelik düzeyinde bulunmaktayız; bundan dolayı burada mutlak zorunluluk ya da mutlak irade özgürlüğü olamaz. Her ikisinden de bazı şeyler insanî görecelik düzeyinde kendisini açığa vurmalıdır. Eğer bu iki durumdan yalnızca birisi mevcut olursa görecelik düzlemi artık göreceli değil mutlak olacak-

tır. İnsanın özgürlüğü kendisi kadar gerçektir. Ontolojik olarak Allah'tan ayrılığı kesildiği nisbetle insan özgür olmaktan kesilir. İnsan aynı zamanda bir ontolojik uçurum kendisini Kaynak ve Kökeninden ayırdığı nisbetle kadere bağımlıdır ve özgür değildir; çünkü yalnızca Allah özgürdür. Göreceden Mutlak'a doğru olan yolculuk yanlış içinde yaşamak özgürlüğünü kaybetmek ve ruhu hapseden ve onu boğan tüm psikolojik sınırlandırmaların baskısından kurtulmaktır. Tanrı'da tam özgürlük ve tam zorunluluk vardır ve yalnızca O'nda insan tam özgürdür ve kadere bağımlıdır; bu belirlenmişlik insanın kendi en derin tabiatından ve kendi varlığının kökünden ve dahi tam ve kayıtsız özgürlüğün diğer yüzünden başka birşey değildir.

Akıl *mâyâ* örtüsü vasıtasıyla nüfuz eden ilâhî bir hediyedir ve gerçekliği bilebilir. O, kozmik varlığın örtülerini Asl'a doğru delip geçen ve insan hayatının üzerine düştüğü varoluş çemberini Zât'ın bulunduğu Merkez'e bağlayan bir ışındır. Akıl ilâhîdir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanîdir. O bir fonksiyon olduğu kadar bir özdür de; görünüş olduğu kadar ışıktır da. Akıl (Intellect) zihin olmadığı gibi, Akl'ın beşerî düzlemde yansıması olan akıl (reason) da değildir; o bilincin kökü ve merkezidir ve geleneksel olarak "nefs-i nâtıka" diye isimlendirilen şeydir. Bununla birlikte teknik anlamda ruh (nefs) *anima* ya da *psyche*nin eş anlamlısı olarak kullanılmalıdır. Bu durumda Akıl, *spiritus* ya da *nous*tur ki onun pasif ya da dişil psişe ile izdivacından kutsallaşmış nefsin mükemmelliğini sembolize eden altın meydana gelir.

Akıl denilen metakozmik ilke, bilen öznel bilinç ve bilinen nesnel düzenin hem bilgisinin ve hem de varoluşunun kaynağıdır. O aynı zamanda insan ile kozmos arasında bir bağ meydana getiren vahyin kaynağıdır ve metakozmik Gerçeklik'tir. Akl'ın çeşitli geleneklerdeki isimlendirmesi olan *Logos* ya da *Buddhi* yahut *akl*, insanın ve dinin dünyasının tekvînî âmili olan aydınlık merkezidir; çünkü "herşey Kelime ile meydana getirilir." O, Tanrı'nın Kendisi hakkındaki bilgisidir ve O'nun ilk yarattığıdır. Ayrıca, kozmik varlık içinde bir hiyerarşi olduğundan, genellikle kendisini gerçek kimliğinden ayıran tutkuların ve "düşüş" dizilerinin bulanıklaştırmasına rağmen kalbinde hâlâ Akl'ın parlamakta olduğu insana varılıncaya kadar, varlığın çeşitli düzeylerinde bilinç düzeyleri ve Akl'ın iniş mertebeleri vardır.

Bununla birlikte, düşmüş insanın bilinci ve onda parlayan akıl —maamafih bu Akl'ın uzak bir yansımasıdır— hem doğaüstü hem

de doğal olan Akl'ın mucizesinden birşeyler sergiler. İnsanın belki en doğrudan tecrübesi öznelliğidir. Bu öznellik iç halin ve aynı zamanda saadet olan Sonsuz üzerine açılarak kendi üstüne yansıyabilen bir bilincin sırrıdır. Mucizeden daha az olmayan şey nesnelliğin gücüdür. Bu güç insan aklının sofistik felsefenin tahrip edemeyeceği kategorik bir kesinlikle dünyayı nesnel bir tarzda bilme gücüdür. Sonuç olarak, bilginin elverişliliği diye bir sır vardır; aklımız gerçekliğin mahiyetine ve insanın bildikleri de Gerçeğin tezahürlerine karşılık gelmektedir.[31] Ancak bunlar, insan entellektüel sezgi ya da akletme ışığından mahrum kaldığı sürece sırdır. Buna mukabil Akl'ın (Intellect) ışığında insan aklının (intelligence) hem öznel ve hem de nesnel güçleri tam anlamıyla mâkuldür.

Daha önce belirtilmiş olduğu gibi akletme olmadan ve aklın insanda sağlıklı işlev görmesi olmaksızın *scientia sacra*ya ulaşılamaz. Bundan dolayıdır ki, bu iç kutsallıktan mahrum olanlar[32] yalnızca kutsal bilginin öğretilerini reddetmekle kalmaz, metafizik açıdan hiçbir anlamı olmayan bir ses ve öfkenin sonucu olarak göklerin çökeceği ümidiyle, ekseriya eksik ve yanlış önermelere dayandırdıkları rasyonalist delilleri bu öğretilere karşı öne sürerler. Akletme dediğimiz fonksiyon dine kayıtsız düşünme ya da akıl yürütme yoluyla gerçeğe ulaşamaz; ancak gerçeğe ilişkin önceden var olan doğrudan sezgi vasıtasıyla ulaşabilir. Akıl yürütme akletme için elverişli bir durum sağlayabilir, ancak akletmenin sebebi olamaz. Akletmenin ürünü, mantık yürüten kişinin sınırlı imkânlarına dayanan, çok kere basit ve saf bir hatayla sonuçlanan akıl yürütmenin herhangi bir formuyla hükümsüz kılınamaz ya da olumsuzlanamaz. Kuşkusuz bu düşünce akletmenin mantıkla uyuşmadığı ya da akıl-dışı olduğu anlamına gelmez. Tersine, mantıksız olarak düşünülebilecek bir gerçek yoktur; mantık insanlık durumunun ontolojik bir gerçekliği durumundadır. Ancak, metafizikte ve profan felsefede akıl yürütmenin rol ve fonksi-

---

31. Burada muhakeme ve saf insanî karakterli düşünceden değil akletme ve akıldan söz etmekte olduğumuzdan, bu yeterlilik ilkesi daha önce ortaya koymuş olduğumuz *mâyâ*nın muhakemeden türetilmiş bir sistemde gerçekliği kapsamayı ve kavramayı engellediği düşüncesini olumsuzlamaz.
32. Yalnızca, maneviyatı esas itibarıyla zevkî hikmete dayalı olan İslâm geleneğinde (ki akıl Allahu Teâlânın en büyük hediyesi olarak mütalaa edilir —Ali ibn Ebi Talib'e atfedilen meşhur bir söz şöyledir: "Allahu Teâlâ kuluna akıldan daha kıymetli birşey ihsan etmiş değildir") değil, esas itibarıyla bir sevgi yolu olan Hıristiyanlık'ta bile Hesychasts Hz. İsa'nın ibadetinin özünü aklın insan kalbine inişi ve gerçekleşişi olarak yorumlar.

yonu ve mantığın kullanılışı tümüyle farklıdır; matematiğin Chartres Katedrali rozetinde ya da İsfahan camilerinden birisinin kubbesinde ve modern bir gökdelende kullanılışında farklı olduğu gibi.

Bununla birlikte Akıl bu ilâhî hediyeden tam olarak istifade etmesine imkân verebilecek kadîm tabiatından çok uzak düşmüş olan insan varlığının içinde parlamaktadır. İnsan, aklı kendinde gerçekleştirecek ve onun mükemmel biçimde iş görmesini sağlayacak olan vahye muhtaçtır. İnsanın aynı zamanda peygamber olduğu ve aklın insanda 'doğal' bir biçimde işlev gördüğü, böylece herşeyi ilâhîlik içinde *(in divinis)* müşahede ettiği ve kutsal karakterli doğrudan bir bilgiyi edinebildiği zamanlar çok eskilerdedir. Geleneksel doktrinler daha sonraki kozmik dönemlerde insanın yeniden "kalp gözüyle" —ki bu "aklın gözü"dür— görebilmesine imkân veren şeyin yalnızca vahiy ya da *avatârik* iniş olduğunu vurgulamışlardır. Eğer bunun istisnaları varsa, bu istisnalar kuralı doğrulayan istisnalardır ve her hâlükârda "rüzgar yerden eser."

Batınî boyutu içerisinde vahiy, intisab yoluyla, bilincin düzeyleri için olduğu gibi, insanın varlığının daha üst düzeylerine ulaşmayı mümkün kılar. Vahiy kaynaklı ibadetler, geleneksel yapı, formlar, semboller ve inayet, kişiye varlığının daha iç odalarının kapılarını açmasına ve marifet incisinden başka birşey olmayan hazineyi nihaî olarak elde edişin sonucunu sağlayacak olan manevî üstadın yardımıyla kozmik labirentte dolaşmasına imkân sağlayan anahtarlar verir. Vahiy, aklın imkânlarını gerçekleştirir; aklın işlev görmesini önleyen şehvânî nefsin engellerini ortadan kaldırır ve aklın başlangıçtaki özünde bulunan bâtın bilgisinin naklini mümkün kılar. Vahiyle kutsallaştırılmış akılla, kendi kaynağından ve kökünden koparılmış ve insan zihnindeki yansımasına ve bilimsel açıdan akıl olarak değerlendirilen köreltilmiş ve parçalanmış bir melekeye indirgenmiş akıl arasında, aralarında bir köprü kurulamayacak büyüklükte bir açıklık vardır.[33]

Akıl ve vahiy arasındaki ilişki söz konusu olduğunda modern dünyada tümüyle unutulmuş olan entellektüellik ile kutsal metin arasındaki ahenk üzerine birkaç şey söylemek gereklidir. Manevî yorumu canlandırmaksızın kutsal metnin varlığının egemen olduğu bir geleneğin kucağında *scientia sacra*yı yeniden keşfetmek mümkün değildir. Kutsal metin yalnızca geleneksel çerçevede işlev sahibi

---

33. Bkz. Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, s. 83.

olan akletmeyle ulaşılabilen bir iç boyuta sahiptir ve kutsal metinlerdeki görünüşteki bazı çelişki ve muammaları yalnızca bu iç boyut çözebilir. Entellektüel sezgi bir kez işlemez olup zihnin fikirler üzerinde kaydığı ve fakat kendisine hiçbir şeyin nüfuz edemediği donmuş bir göl haline geldi mi, vahyedilmiş metin de iç boyutunu örter ve manevî yorum arkeoloji ve filolojiye indirgenmiş olur; günümüzden geriye vahiy günlerine kadar söz konusu olan öznel hataları da buna eklemek gerekiyor. İşte Clement ve Origen modern yorumcular haline böyle geldiler. Çünkü onlar için Yeni Ahit, birinci yüzyıl Filistin'inin sosyal şartlarını esas alan ahlâkî bir tefsirden çok az farklılık arzediyordu.

Yahudi-Hıristiyan geleneği de dahil olmak üzere, Doğu dünyasında manevî yorum bilimi hiçbir zaman tümüyle yok olmadı. Kutsal metinler; ibadet ve törensel uygulamalar, kutsal sanatlar, resmî ilâhiyat, felsefe ve semboller biliminden kutsal metnin muhtevasında bulunan iç mesaja taç olma durumunda olan ve bu kutsal metinlerle kutsallaşmış akılla ulaşılabilir olan *scientia sacra*ya kadar tüm bunları da kapsamak üzere, söz konusu geleneklerin resmî dünyaları için kaynak görevi gördü.[34] Kur'ân'ın göz kamaştırıcı varlığının egemen olduğu İslâm'da geleneğin her veçhesi ve İlâhî Hukuk'la ilgilenenlerinden Kutsal Kitab'ın zahirî formunun perdelediği hikmet incisine manevî yorum ya da *tevil*le[35] nüfuz eden ariflere kadar olan bir yelpazedeki yorumcular[36] kategorisi Kutsal Kitap'la ilişkili ol-

---

34. "A point de vue doctrinal, ce qui importerait le plus, ce serait de retrouver la science spirituelle de l'exégèse, c'est-à-dire de l'interpretation métaphysique et mystique des Écritures; les principes de cette science, dont le maniement présuppose de toute evidence une haite intelligence intuitive et non une simple acuité mentale, ont été exposés par Origène et d'autres, et mis en pratique par les Pères et par les plus grands saints. En d'autres termes, ce qui manque en Occident, c'est une intellectualité fondé, non sur l'érudition et le scepticisme philosophique, mais sur l'intuition intellectuelle actualisée par le Saint-Esprit sur la base d'une exégèse tenant compte de tous les plans et de tous les niveaux de l'entendement: cette exégése implique aussi la science du symbolisme. et celle-ci s'étend à tous les domaines de l'expression formelle, notamment à l'art sacré, qui, lui englobe la liturgie, au sense le plus large, aussi bien que l'art proprement dit. L'Orient traditionel ne s'étant jamais éloigné de cette manière d'envisager des choses, la compréhension de ses métaphysiques, ses exégèses, ses symbolismes, et ses art seraient pour l'Occident, d'un intérêt vital." Schuon, "Que peut donner l'Orient à l'Occident?" *France-Asie*, no. 103 (Dec. 1954): 151.
35. İslâm dillerinde müfessir (yorumcu) "kategorileri"yle ilgili birçok eser vardır: bunlar genellikle "Tabakâtü'l-müfessirîn" diye anılırlar. Zahirî tefsir ile bâtınî tefsir (tevil) arasındaki fark açıkça gösterilmiştir.
36. İslâm bâtınîliğinde kutsal metnin iç anlamına ulaşmak anlamına gelen ve bazen

muştur. Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'si gibi tasavvufun baş eserleri gerçekte Kur'ân tefsiridirler; İbn Arabî,[37] Sadreddin Konevî,[38] Abdurrezzak Kâşânî, Reşidüddin Ahmed Meybudî ve başka diğerlerine ait çok sayıdaki bâtınî tefsir de bu çerçevededir. *Scientia sacra*nın da İslâm'daki tüm geleneksel alt bilimlerin de Kur'ân'da mevcut bulunan bâtınî hikmet pınarından geldiği söylenebilir; aynı şekilde Hinduizm geleneksel bilimleri Vedaların kolları olarak mütalaa eder. Vahiyle kutsallaşmış akıl manevî tefsir ilmiyle aklın kendisinin de gerçek kökü ve özü olan asıl gerçeği keşfetmek için vahyin özüne nüfuz edebilir. Bu süreç içerisinde bâtınî keşfin ve akıl yürütmenin kaynağı olan Mutlak Akl'ın mikrokozmik tezahürü, Akl'ın —ki vahiydir, ya da daha spesifik olarak kutsal metindir— makrokozmik tezahürünün iç anlamını açığa çıkarır. Ayrıca, aynı gerçek, kozmos denilen vahyedilmiş diğer kitabın iç anlamını yorumlamaya da *mutatis mutandis* taalluk eder.

Scientia sacra aklın vahyin yalnızca zahirî anlamıyla olan ilişkisini değil, insanın merkezi yani kalbi olan iç vahyin kaynağı ile olan ilişkisini de ortaya koyar. Tüm geleneksel öğretiler tarafından teyid edilmiş olduğu gibi aklın mahalli kalptir, baş değildir. İngilizce'deki *heart*, Sanskritçe'deki *hrdaya*, Almanca'daki *Herz*, Yunanca'daki *kardia* ve Latince'deki *cor/cordis* kelimeleri *hrd* ya da *krd* köküne sahiptir; bu kök, eski Mısır dilindeki *Horus* gibi bir âleme ya da âlemin merkezine işaret etmektedir.[39] Kalp aynı zamanda insan mikrokozmosunun da merkezidir. Ve bundan dolayı kendisiyle herşeyin meydana getirildiği Akl'ın "mahal"lidir. Kalp, insan varlığını meydana getiren diğer unsurlar olan duygu ve iradenin de mahallidir. Aklın olduğu gi-

---

kullanılmakta olduğu gibi kutsal metnin kişisel yoruma tâbi tutulması şeklinde kötüleştirilmiş anlamıyla karıştırılmaması gereken *tevil*, etimolojisinde sözlük anlamı itibarıyla 'ilk anlama dönüş' demek olan derin bir metafizik muhtevaya sahiptir. Bu muhteva, dış (zâhir) anlamından iç (bâtın) anlamına ulaşmaya işaret etmektedir. Bu muhteva aynı zamanda gerçeğin başlangıcına dönme anlamına da işaret etmektedir. *Tevil* konusuyla ilgili olarak bkz. Corbin, *En Islam iranien*, cilt 3, s. 222 vd. Burada konu Kur'ân'a göndermeler yapılarak tartışılmaktadır ve ayrıca bkz. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, bölüm 2.

37. İbn Arabî'ye atfedilen meşhur *Te'vîlü'l-Kur'ân* (Kur'ân'ın Manevî Tefsiri) isimli eser gerçekte Arabî ekolünün daha sonraki bir dönemde yaşamış bir mensubu olan Abdurrezzak el-Kâşânî'ye aittir. İbn Arabî kendisi abidevî bir tefsir yazmıştır; bu eser Osman Yahya tarafından keşfedilmiş olup henüz basılmamıştır.
38. Konevî'nin Kur'ân'ın açılış sûresi olan Fatiha sûresi üzerine yazmış olduğu tefsir, W. Chittick tarafından çevrilmekte olup, yakında basılacaktır.
39. Bkz. Guénon, "The Heart and the Cave", *Studies in Comparative Religion* 4, (Spring, 1971): 69-72.

bi iradenin ve derin duyguların —bunlar ruhî güç ya da melekelerin mikrokozmik üçlüsünü meydana getirir— kökeni de kalptedir. Kalp aklın iman ile karşılaştığı yerdir de; burada insan hikmet ışığına doymuş hale gelir. Kur'ân'da *iman* da, akıl *(akl)* da apaçık bir şekilde *kalp* ile özdeşleştirilir.[40] Hinduizmde ise Sanskritçe bir kelime olan *sraddhâ* —genellikle iman diye çevrilir— sözlük anlamı itibarıyla kalp bilgisi anlamına gelir.[41] Latince'de *credo* ve *cor/cordis* kelimeleri aynı metafizik gerçeğe işaret eden aynı kökten türetilmiştir. Bu geleneksel dil yorumu esas kalp bilgisiyle olan ilişkinin yanısıra, bütüncül bir aklın imandan hiçbir zaman ayrılmamış olduğunu, tersine vahiy çerçevesi içerisinde akıl yürütmenin imkânlarını gerçekleştirmede imanın gerekli olduğu şeklindeki önemli metafizik ilkeyi de açığa çıkarır. Kutsal bilgiye ulaşabilir olan akıl zaten kutsallaşmış ve kökünü imandan da, sevgiden de hiçbir zaman kopmamış olan insan varlığı merkezine bağlamıştır. Kalpte bilgi sevgiyle daima aynı zamanlarda bulunur. Yalnızca, dışsallaştığında, bilgi zihinle, beynin faaliyetiyle ve sevgi ise nefs olarak isimlendirilen cevherle ilişkili olur.

Aklın bu dışsallaşması ve zihin düzlemi üzerine yansıyışı insanın varoluşu için gerekli bir şarttır; onsuz insan insan olmayacaktır, bu haliyle o düşünen bir varlıktır. Zihinle özdeş olan diyalektik aklın kendisi negatif değildir; gerçekte, tüm anlamlarıyla insan aklı hem kalbe ait olan ve hem de zihne ait olan veçheleriyle şu iki fonksiyonunun doğru bir biçimde işliyor olmasına işaret eder; birincisi sezgisel, ikincisiyse analitik ve istidlâlîdir. Bu iki fonksiyon birlikte gerçeğin kabulünü, belirginleşmesini, açıklanmasını ve nihayet iletilmesini mümkün kılar. Aklın kalpte aldığı sezginin zihinsel açıklaması kişi tarafından tam olarak özümsenir ve zihnin faaliyeti vasıtasıyla gerçeklenir. Gerçekte bu, manevî deneyim içerisinde zihnin faaliyetiyle ilgili olarak tefekkürün ana rollerinden birisidir. Bu süreç-

---

40. Dolayısıyla *iman* çok kere bilgiyle özdeşleştirilmiştir ve Allahu Teâlâya el-Mü'min denildiğinde geleneksel müfessirler bu ismi sözlük anlamının ifadesi olan "imanı olan" olarak tercüme etmiş değildirler. Onun yerine, "yaratıkları aydınlatan ve onları dönüştüren bilgiye sahip olan" olarak tercüme etmişlerdir.

41. Bkz. H. Köhler, *Sraddhâ — In der Vedischen und Altbuddistischen Literatur*, Wiesbaden, 1973. Bu konu üzerinde W. C. Smith tarafından *Faith and Belief* isimli eserinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Smith haklı olarak, modern zamanlar öncesinde kanaat olarak inancın dinî bir kategori olmadığı ve imanın bilgiyle ilgili olduğu, bugün kullanıldığı şekliyle bir tecrübe anlamındaki inançla ilgili olmadığı gerçeğine dikkat çeker. Bu, daha geleneksel anlamıyla hâlâ canlı olan deyimin tümüyle canlandırılamayacağı anlamına gelmez.

le iletilen ışık kalple alınır ve iletilir; bu, sezginin muhtevasının kalpte bulunmakta olan akıl tarafından alınışı nedeniyle gerekli olan bir faaliyettir; özünde iyi olan bu muhteva tüm hayırlar gibi kendisinden vermeli ve parlamalıdır.[42] İnsan varlığı özümsemek için bazı iç gerçekleri dışa vurmak, sentez yapmak için analiz etmek ihtiyacını duyar; sentezin bir analiz safhasına ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, kutsal sessizlikten gelişen ve yeniden ona dönen insanın dile olan gereksinimi, ilk sessizlikten yayılan gerçeğin açıklanmasında ve insanı analiz sonrası ikinci sessizliğe, ayrılık sonrası birliğe dönüşe hazırlayışta önemli bir rol oynar.[43]

Sembolik olarak zihin, kalp olan güneşin ışınlarını yansıtan ay olarak düşünülebilinir. Kalp içindeki akıl, daha sonra bu ışığı düşmüş insanın dünyevî varlığının karanlık gecesi üstüne yansıtacak olan zihin düzlemi üzerine düşürür. Kalpteki toplam akıldan[44] doğan *scientia sacra* bundan dolayı zihnin diyalektiğini de kapsar. Gerçekten, Doğudaki ve Batıdaki büyük diyalektikçilerin bazıları bilginin yüce mertebesine ulaşmış metafizikçiler olmuşlardır. Geleneğin muhalefet ettiği şey zihnin faaliyeti değil, onun aklın mahalli ve sufîlerin kalp gözü (*ayn el-kalb* ya da *çeşm-i dil*) dedikleri ve Hindu geleneğindeki "üçüncü göz"den başka birşey olmayan "bilginin gözü"nün yeri olan kalpten ayırılmasıdır. Bu, ikiliği ve analize dayalı zihnin rasyonel fonksiyonunu aşan ve zihnin algıladığı çokluğun kökeni ve sonu olan birliğe nüfuz eden gözdür. Bundan dolayıdır ki, sufîler şöyle söylerler:

Aç kalp gözünü, tâ ki Ruh'u görebilesin
Böylece görülemeyeni görebilesin.[45]

---

42. Geleneksel İslâmî eğitim çevrelerinde metafiziği öğretebilme kabiliyeti öğretmenin konuyu kendisine mal ettiğinin işareti olarak mütalaa edilirdi. Bu durumda öğretmenin aklı *el-akl bi'l-meleke (intellectus habitus)* mertebesine ulaşmıştır ve söz konusu bilgi kendisi için *bi'l-meleke* olmuştur. Yani tümüyle hazmedilmiş, özümsenmiştir.
43. İslâm metafiziği *el-cem' ba'de'l-fark* diye isimlendirilir.
44. En derin metafizik doktrinlerin bazıları İslâm felsefesi ve hikmetine ilişkin eserlerde açıklanmıştır. Bu eserler *"el-vâridâtü'l-kalbiyye"* ("Kalbe Doğanlar" diye çevrilebilir) genel unvanıyla tanımlanırlar. Büyük İslâm metafizikçisi Sadreddin Şirazî'nin bu isimde bir eseri de vardır. Bkz. Nasr, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi*, Londra, 1978, s. 49.
45. چشم دل باز کن که جان بینی   آنچه نادیده است آن بینی

Rasyonel zihnin kendi ışığı vasıtasıyla Akl'ı keşfetme teşebbüsü gelenek tarafından beyhude bir teşebbüs olarak görülür; çünkü akla ait melekenin kavramaya çalıştığı özne gerçekte rasyonel melekenin anlama işini yapabilmesini mümkün kılan nesnedir. Kalp aklının ışığından mahrum bulunan ve Tanrı'yı arayan bir zihin kendisi vasıtasıyla Tanrı'yı aradığı ışığın Allah'ın Nur'unun bir ziyası olduğundan habersizdir. Böylesi bir zihin gündüz vakti çölde elinde bir lambayla güneşi arayan bir adam gibidir.[46] Körlük kişisel mantıktan değil, bu kişisel mantığın akıldan kopuk olduğu halde bilginin edinilmesinde aklın rolünü oynamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Böylesi bir istek bilginin ve hayatın desakralizasyonu (kutsal boyutun yok oluşu)'yla sonuçlanır; kaderini kendi eline almayı ve yeryüzünde yalnızca bu dünyaya aitmiş gibi bir hayatı yaşamayı seçen kişilerin bulunduğu insanlığın el'an içinde bulunduğumuz diliminde bu zaten görülmektedir.

Scientia sacra zahirî bir biçimde açıklandığından ve yalnızca kalbin iç aydınlanması düzeyinde kalmadığından, kullandığı dilin türüne dair bazı şeylerin anlaşılması gereklidir. *Scientia sacra* ve geleneksel öğretilerin tüm yelpazesinin açıklanması için kullanılan resmî dil sembolizmdir. *Scientia sacra* insanların kullandığı kelimelerle olduğu gibi; bir manzara resmiyle, davul çalarak ya da anlam taşıyan başka bir araçla da ifade edilebilir. Fakat her durumda sembolizm onun dilinin anlaşılması için anahtar olarak kalacaktır. Güzel birşey olarak, bu yüzyıl içinde sembollerin gerçek önemi üzerine çok yazıldı ve bu özellikle de gelenekçi yazarlar çevresiyle özdeşleştirilen eserlerde gösterildi; bu semboller insan eseri işaretler değildir, daha yüksek bir düzleme ait olan gerçekliğin varlığın daha aşağı bir düzlemi üzerinde yansımalarıdır.[47] Semboller birşeyin ontolojik gö-

---

46. Şebisterî'nin *Gülşen-i Râz*'ındaki meşhur şiirinin tasviridir:

بسی نادان که او خورشید تابان   بنور شمع جوید در بیابان

Birçok ahmak vardır parlak güneşi ararlar
Çölde, ellerinde bir lambayla.

47. Sembollerin anlamı ve semboller bilimiyle ilgili olarak bkz. L. Benoist, *Signes, symboles et mythes*, Paris, 1977; H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg, 1976; R. A. Schwaller de Lubicz, *Symbol and the Symbolic*, trans. R. and D. Lawlor, Brookline, Mass., 1978; G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 2 cilt, Paris, 1968-71 (sembolizmin yanısıra daha çok mitleri konu ediniyor), H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. J. Campbell, New York, 1963; M. Eliade, *Images and Symbols*, trc. Ph. Mairet, New York, 1961; R. Alleau, *La Science des symboles*, Paris, 1976 ve J. C. Cooper, *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, Londra, 1978.

rünüşleridir; hiç değilse o şeylerin kendisi kadar gerçektirler ve gerçekte varlığın evrensel düzeyi içinde birşeye anlam kazandırırlar. Geleneksel metafizik hiyerarşik âleminde gerçekliğin her düzeyinin ve gerçekliğin her düzeyindeki tüm şeylerin nihaî olarak birer sembol olduğu, yalnızca Hakikat'ın Kendisi olarak varolduğu söylenebilir. Ancak, daha sınırlı bir ölçekte, bu sembollerin biçimsel düzlemi içinde asıl düzleme ait arketipleri yansıttıkları ve bu semboller vasıtasıyla sembolleştirilenin arketipsel gerçekliğiyle birleştiği söylenebilir.[48]

Ayrıca, belli nesnelerin, tabiatında mündemiç anlamında, "doğal" olan semboller ve kozmogonik sürecin dünyevî düzlemde ortaya çıkardığı formlar vardır. Bir ikinci yaratılış gibi belli bir vahyin kutsallaştırdığı başka semboller vardır. Sembolik idrak melekesine hâlâ sahip olan ve kendisinde "sembolist ruh"un faal olduğu kişiler için güneş "doğal olarak" İlahî Akl'ın sembolüdür. Ancak, aynı güneş Mitraizm gibi güneşle ilgili inanışlarda özel bir biçimde kutsallaştırılmış ve Hıristiyanlıkta şarabın ya da İslâm'da suyun olduğu gibi belli bir geleneksel âlemde özel bir anlam kazanmıştır. Mutasavvıf şairler ilk anlamıyla şarap sembolünü kullanabilirler, ancak şaraba özel anlamı Hıristiyan dünyasına özgü olarak kalan Eucharist ayininde kutsallaştırılmış bir sembol olarak İsevî dönemler vermiştir.[49]

Scientia sacra, öğretisini açıklamada her iki tür sembolizmi de kul-

48. Cennete ait parçalanmamış gerçeklik içinde yaşıyor olduklarından dolayı kadîm insan için sembolize edilmekte olan, gerçekte semboldü. Bu kadîm görüş açısına ait bazı şeyler sözde-ilkel toplulukların bazılarında canlı kalmıştır; bu topluluklar içinde "sembolist ruh" hâlâ yaşamaktadır ve bu topluluklar sembolle sembolize edileni özdeşleştirmektedirler. Bu, putçuluğun (putperestliğin) tersidir; putperestlikte sembol onu sembolize ettiği varsayılan fizik nesneye indirgenmektedir. Sözünü ettiğimiz bakış açısındaysa arketipik gerçekliği sembolize eden nesne bu gerçeklik düzeyine "yükseltilir" ve şeffaflaştırılır: bu nesne aracılığıyla gerçeklik yansıtılır ve görünür kılınır.

49. "Benzetmeci 'doğal sembolizm' —ki örneğin güneşi İlâhî Asl'la benzetir— 'yatay' mütekabiliyetten türer; bu benzetmeyi manevî olarak etkin yapan —güneşle ilgili eski inanışlarda ve bunların 'taşlaşması' öncesinde— açığa vurulmuş sembolizm 'dikey' mütekabiliyetten türer; aynı şey fenomeni 'fikirlere' ya da arketiplere indirgeyen marifet için de söz konusudur. Burada ekmek ve beden doğal sembolizmi —ya da beden ve kan— ve bunların İsa tarafından 'kutsallaştırılmaları' üzerine çok şey söylenebilir. Benzer şekilde, iki boyutuyla bedenle ekmeğin ve kanla şarabın sırlarına işaret eden Haç işaretinin kuşkusuz metafizik anlamı vardır, ancak, —en azından Hıristiyanlığa özgü formu içinde— tecessüm etmiş Kelime vasıtasıyla kutsalmış gibi kabul edilmiştir. Bir diğer deyişle, *Avatara* için bir formu 'yaşamak' onu etkin kılmak için gereklidir ve bundan dolayıdır ki varlığın 'gerçekleştirilmesini' mümkün kılabilmesi için kutsal açıklama ya da ilâhî isimler Vahiy'den gelmelidir." Schuon, *Stations of Wisdom,* s. 97.

lanır; ancak kökleri her zaman gelenek içindeki biçimsel görünüşündedir. *Scientia sacra* bu gelenek içinde meyva verir ve fonksiyon görür ve bu gelenek sayesinde etkin bir biçimde kutsal bilgiye ulaşmak mümkündür. Tasavvuf zaman zaman Hindu ya da Neoplatonik açıklamalardan ve sembollerden alıntılar yapar, ancak asıl dünyası Kur'ân-ı Kerîm'dir ve tasavvufta marifetin elde edilebilmesini mümkün kılan Kur'ânî vahiyden gelen inayettir. Gerçekte metafizik söylem dilini şekillendiren ve semboller arasından hikemî ve kutsal tabiatlı bir doktrinin anlatılması amacına uygun düşenleri seçen şey, yaşayan gelenektir. Bir taraftan sembolizm tam olarak yalnızca kendisi olmaksızın bir muammalar labirentine döneceği yaşayan bir gelenek ışığında anlaşılabilirken; diğer taraftan semboller kişinin kendileriyle *scientia sacra*nın dilini anlayabildiği araçlar olarak iş görürler.

Sonuç olarak şu vurgulanmalı: Geleneksel metafizik ya da *scientia sacra*, gerçeklik bilgisinin teorik bir açıklaması olmaktan ibaret değildir. Onun amacı, insana yol göstermek, onu aydınlatmak ve onun kutsala erişmesine imkân sağlamaktır. Bundan dolayı, *scientia sacra*ya dair açıklamalar aynı zamanda referans noktalarıdır, bazı kapıları açan anahtarlardır ve zihni belli gerçekliklere açmanın araçlarıdır. Teorik görünüşleriyle bu açıklamalar Budist *upâya* anlamında gerçeği öğretmenin lütufkâr araçlarının geçici bir görünüşüne sahiptir. Bir bakıma, *scientia sacra* bilgi ağacının hem tohumunu, hem de meyvasını ihtiva etmektedir. Teori olarak insan kalbi ve zihninde bir çekirdek olarak ekilmiştir; bir tohum ki eğer kalbî ameller ve faziletlerle beslenirse bir ağaç olur ve sonuç olarak büyür, meyva verir ve yine o tohumu ihtiva eder. Fakat ilk tohum *theoria* ya da *nazar* (bakmak) anlamında teorik bilgi olarak görülürse, ikinci tohum gerçekleşen marifettir; kutsal olan bir bilginin gerçekleşmesi bilenin tüm varlığını ve kutsal olarak, insanın tüm taleplerini ifnâ eder. Bundan dolayıdır ki, bu bilgiye, onu yaşamanın dışında bir yolla ulaşmak mümkün değildir.

Üç kelimeyle özetlenebilir hayatımın hâsılı
Hamdım, piştim, yandım.[50]

Rûmî

---

50. حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم پخته شدم سوختم

Beşinci Bölüm

İnsan: Halife ve Prometeyen

لحظه‌ای در خود نگر تا کیستی   از کجائی وز چه جائی چیستی

Kendi içine bak bir an, sor kimin eserisin?
Nereden geliyorsun, hangi yerden, sen nesin?

Rûmî

Was ist der Menschen Leben, ein Bild der Gottheit
Nedir insan hayatı, Tanrı'nın bir yansıması

Hölderlin

İnsanı halife ya da Öte'yle yeryüzü arasında köprü olarak (bu geleneksel anthropos görüşüdür) düşünme modern insan[1] anlayışının karşı kutbunda bulunmaktadır; bu insan anlayışı, insanı Öte'ye karşı isyan etmiş ve kendisi için uygun olmayan Ulûhiyet rolü biçmeye çalışmış olan Prometeyen bir yeryüzü yaratığı olarak görmüştür. Burada kullanıldığı anlamıyla halife insan, geleneksel insandan başka birşey değildir; bir Menşe' ve bir Merkeze sahip olan bir dünyada yaşar. Kendi kemalini ve kendisine ait kılıp iletmek istediği kadîm saflığı ve bütünlüğü ihtiva eden Menşe'den tümüyle haberdar olarak yaşar. Kendisinden daima haberli olduğu ve hayatında, düşüncesinde ve fiillerinde ulaşmak istediği Merkez'e ait daire içinde yaşar. Halife insan Merkez'in çevredeki yansımasıdır ve Asl'ın tari-

1. (Bu dipnot 'man' kelimesinin İngilizce'de hem insan ve hem de adam —erkek— anlamında kullanılışıyla ilgilidir —çev.) 'Man' derken yalnızca erkek cinsi kastedilmemektedir, asıl gerçekliği hem erkek hem dişide yansıtılan insan kastedilmektedir. 'Man' kelimesi İngilizce'de erkek ve insan anlamlarına delâlet etmektedir —Yunanca'da *anthropos,* Almanca'da *mensch* ve Arapça'da *insan.* İkinci anlamını unutarak 'man' kelimesini cins ayrımında kullanan şimdiki kullanıştan dolayı İngilizce'nin doğal yapısına eziyet etmeye gerek yoktur.

hin sonraki dönemlerinde ve nesillerinde yankısıdır. İslâmî deyimi kullanırsak, o, yeryüzünde Allah'ın halifesidir (*halîfetullah*);[2] eylemlerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur, kendisini "ilâhî formda" yaratılmış olan merkezî dünyevî varlık (bu dünyada yaşayan fakat sonsuzluk için yaratılmış olan tanrı suretinde bir varlık) olarak görmesi şartıyla yeryüzünün nezaretçisi ve hâmîsidir. Halife insan[3] Öte'yle yeryüzü arasındaki aracı rolünün ve dünyevî alanın ötesine uzanan kemâlinin bilincindedir; insana bu dünyevî alan üzerinde tasarruf etme imkânı verilmiştir; bu insan yeryüzündeki yolculuğunun geçici niteliğinin farkındadır. Böyle bir kişi kendisini aşan ve kendi özündeki doğadan başka birşey olmayan ve kendisine karşı isyan edemeyeceği manevî bir gerçekliğin vukufu içinde yaşar ve, olduğu ve olmak isteyeceği şeylerden ayrı olmaklığın bedelini ödeyerek arındırır. Böyle bir insan için hayat anlam yüklüdür ve evren kendilerine hitap edebileceği yaratıklarla doludur. Şunun bilincindedir ki, madem ki insandır, yaptıkları ve düşündükleriyle bağlantılı olarak hem azamet ve hem de tehlike söz konusudur. Mekânsal ve zamansal varoluş şartlarının ötesinde meydana gelen eylemleri kendi varlığı üzerinde etki sahibidir. O, kendisinin bu ömründe yaptıklarının ve yaşayış tarzının oluşturduğu, bu geçici dünya hayatını kapsayan yolculuğunun ötesindeki kıyıya götüren vasıtayı bir şekilde bilir.

Değişik geleneklerde ortaya konulmuş olan insan imajları kuşkusuz ki özdeş d ğildir. Bu geleneklerden bazıları insanlık durumunu diğer bazılarına göre daha kuvvetle vurgulamış ve ölüm sonrası hayata ait gerçeklikleri farklı şekillerde tasavvur etmişlerdir. Bununla birlikte tüm geleneklerin Menşe' ve Merkez'in merkezî ve egemen

---

2. İslâmî 'insan' kavramı ve bu kavramın anlamı üzerine bkz. G. Eaton, *King of the Castle*, bl. 5; G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, Paris, 1979, özellikle "*Homo proximi orientis*: science de l'homme et Islam spirituel" başlıklı 3. bl.; ve Nasr, "Who is Man? The Perennial Anwers of Islam", Needleman (ed.) *The Sword of Gnosis*, s. 203-17. Ayrıca bkz. 'Man as Microcosm', T. Izutsu'nun *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism —Ibn Arabî and Lao-Tzû, Chuang-Tzû* isimli eseri içinde, bl. 1, Tokyo, 1966, s. 208 vd. Burada İbn Arabî'nin *Füsusu'l-Hikem*'indeki kâmil insan (ya da halife) doktrini büyük bir açıklıkla anlatılmıştır. Bu eserin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Taoist insan kavramı benzer açıklıkta anlatılmış ve sonuçta da kavramın iki kültürdeki kullanılışları ustaca karşılaştırılmıştır.
3. Katoliklerin papasına 'pontiff' [metin içinde aynı kelimeden türeyen 'pontifical' terimini 'halife' kelimesiyle karşıladık] ünvanının verilmesinin bu makamın kiliseyle inananlar cemaatı arasında olduğu kadar Tanrı ve Tanrı'nın kilisesi arasında da 'köprü' olarak merkezî bir işlev görmesini temsil ettiğini söylemek bile gereksizdir. Ancak, kavramının bu özel kullanımı insanın "halifelik" fonksiyonunun şeklindeki evrensel anlamını yok etmez.

imajlarına dayandığına ve insanın nihaî sonunu gerçeklik durumunda gördüklerine kuşku yoktur. Bu gerçeklik hali, Menşe' ve Merkezle irtibatını sağlayan vahiyle ya da dinle bağlantısı kesilince, unutmuş ve düşmüş olan insanın kendisini özdeşleştirdiği bu dünyevî hayattan başka birşeydir.

Bunun tersine olarak Prometeyen insan bu dünyanın bir yaratığıdır. Yeryüzünde kendini evinde hisseder; cennetin bir yansıması olan yeryüzü bir bakir doğa olarak değil, Tanrı'yı ve kendi iç gerçekliğini unutmak için Prometeyen insanın kendisinin yarattığı sunî bir dünya olarak düşünülür. Böyle bir insan, hayatı, içinde gezinebileceği ve isteğine göre alacağı şeyleri seçmede özgür olduğu bir pazar yeri gibi düşünür. Kutsallık duygusunu kaybetmiş olmakla, bu insan, geçiciliğin ve süreksizliğin içinde boğulmuş ve özgürlük diye düşündüğü şeye teslim olarak kendi aşağı doğasının bir kölesi olmuştur. Bu insan, insanlık tarihinin aşağı doğru olan akışını pasif bir şekilde takip etmiştir, bunu yaparken kendi kaderini yarattığını iddia ederek gururlanmıştır. Ancak, insan olarak hâlâ Kutsal'a ve Ebedî olana bir özlem vardır; böylece, psikolojik gariplikllerden uyuşturucuyla içiçe mistisizme kadar binbir yol bu özleme cevap vermeye çalışır.

Doğal çevre üzerindeki tahribi ve yaşamak zorunda bırakıldığı kent ortamı gibi şeylerin oluşturduğu kendi yarattığı hapishaneyle bu insanın sesi boğulmuştur. İnsan her yerde ve hatta halife ya da geleneksel insanın çağlar boyu bağlanarak yaşadığı öğretilerde çözüm arar. Fakat bu kaynaklar, gerçeklere Prometeyen insan olarak yaklaştığı için, ona yardımcı olamaz. Yalnızca beşyüz yıl gibi bir zaman içinde yeryüzünü tahrip etmeyi ve doğal düzendeki dengeyi altüst etmeyi başaran[4] bu son zamanların yaratığı, insanın ne demek olduğunu unutarak kendini içine attığı açmazla başedebilmek için modern insanın kendisini yeniden keşfetmek zorunda olduğunun çok az farkındadır. Modern insan, kendisinden gelmiş olduğu bir aslın ve yine kendisine dönecek olduğu bir merkezin tanığı olan yer-

4. Aynı zamanda modern insanın yanlış işlerini de savunmak isteyen çevre probleminin bazı gözlemcileri, modern insanın sorumluluk yükünü azaltmak için insanlık tarihinin daha önceki evrelerinde bu gezegenin tahribine ilişkin çıkarımlarda bulunmaya çalışmaktadırlar; bu kişiler doğal dengenin neden bozulduğunu açıklamak için keçileri bile işin içine kattılar. Her ne kadar Ortaçağ sırasında ve hatta daha önceleri belli bölgelerdeki ormanların yok edilişi ve toprak erozyonlarını inkâr etmek mümkün değilse de; şiddeti, hızı ve büyüklüğüyle son birkaç yüzyılda doğal çevrede yapılmış olan tahribatın, yeryüzünde geleneksel insanın yaşamakta olduğu önceki dönemlerde meydana gelmiş olan tahribatla karşılaştırılamayacağı açıktır.

yüzündeki halife ve merkezî yaratık olarak insanın doğasını anlamak zorundadır. Rönesans döneminden bu yana Prometeyen insanın Öte'ye isyanına ve bunun olumsuz sonuçlarına rağmen her insanın özü olan —bu, nerede ve ne zaman yaşarsa yaşasın kendisini inkâr edemeyeceği gerçek ve tarihsel değişim ve dönüşümlerin insan olarak bilinen yaratığın yüzünden tümüyle silemediği teomorfik nitelikli izlerdir— *anthropos* anlayışı için anahtar, kafatası ve ayak izi ölçüleri değil, geleneksel insan anlayışıdır.

Son yirmi yıl zarfında birçok kişi Rönesanstaki Prometeyen isyanının ilk safhalarıyla başlayan "Batıda insan anlayışının bozuluşu"nun[5] safhalarını araştırmaya teşebbüs etti; bu bozuluşun nedenlerinden bazıları Ortaçağ sırasında zaten görülebilir durumdadır. Bu bozuluşun son safhası güya insanî olan bir uygarlık vasıtasıyla modern insanın içine çekilmeye zorlandığı insan-altı durumdur. Bu bozuluş sürecini incelemek aslında bilginin ve hayatın desakralizasyonu sürecinin —bu konu kitabın birinci bölümünde anahatlarıyla incelenmişti— bir yanını incelemekten başka birşey olamaz. Batının tarihinde *imago Dei* (Tanrı suretinde) olarak insan imajının bozulması Rönesansı karakterize eden ve en doğrudan haliyle bu dönemin dünyevî sanatında yansıyan dünyevî hümanizmle birlikte açığa çıkar.[6] Ancak, Hıristiyan geleneğinin Batılı insan üzerindeki egemenliğinin zayıflamaya başlamış olduğu, insanın keşif çağı olarak yorumlanmış olan daha önceki döneme ait olan ve bu ani düşüşe katkısı bulunan belli bazı unsurlar vardır. Bu unsurlardan birisi bilincin makamı olan insan ya da "ben"le insanın yabancılaşmış olduğu "ben" olmayan kozmos ya da gerçeklik alanı arasındaki şiddetli ayrılmadır. Bu boşluk Hermetik gelenekle —özellikle elkimyâ yönüy-

---

5. Bu, G. Durand'ın meşhur denemesinin başlığıdır. Bkz. G. Durand, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West*, Ipswich, U. K., 1976.
6. Rönesans sırasında özellikle geleneksel bilimler alanında geleneksel öğretilerin yeniden keşfi için birçok teşebbüsün olduğuna kuşku yoktur. Bkz. J. F. Maillard, "Science sacrée et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance", *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, c. 1, Paris, 1974, s. 111-26. Fakat bu gerçek, insanın akılcı bir tutumla her duruma hakim olabileceğini öngören laikleşmiş hümanizm ve rasyonalizm anlayışının hakim Rönesans dünya görüşünü —özellikle insanla ilgili olan yanını— karakterize ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Şüphecilikle el ele durumda olan saldırgan rasyonalizme dayalı bu insan anlayışı Montaigne ve Galileo gibi isimlerle edebî anlamda da, bilimsel anlamda da başlıca Avrupa düşünce akımlarına girmişti. Virtù ve Rönesans insan anlayışı üzerine bkz. A. C. Crombie, "Science and the Arts in the Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (Aralık 1980): 233.

le— doldurulmuş olsa, ve Hıristiyan ilahiyatı Ortaçağ toplum hayatını hayır kurumları vasıtasıyla etkilemiş olsa bile bu davranış resmî Hıristiyan ilahiyatında ruhun bedenden aşırı biçimde ayrı düşünülmesiyle ilgisiz değildir. Ortaçağ "angelizm"i, derin bir gerçeğe sahip olmakla birlikte doğanın manevî önemini ve bedenin pozitif önemini keşfetmek için Ortaçağ insan düşüncesinin reddedilmesi gerektiğini düşünenlerin böylesi bir düşünceye karşı çıkmasına izin vererek geleneksel *anthropos* anlayışının yalnızca bir yanını dikkate alıyordu. Rönesans dönemindeki beden kültü, tarihin bazı gariplikleri sonucu bir zamanlar kendisini Hindistan'da açığa vurmuş olsa da, Batıda Hıristiyanlığa karşı çıktığı tarzda Hinduizme karşı çıkamazdı.

Halife insan imajının tahribine sebep olan ve çağdaş insanın çok kere kendisiyle özdeşleştirdiği Prometeyen isyankârın doğuşuna yardımcı olan diğer unsurlar genellikle Rönesans'la ve onun sonuçlarıyla ya da Rönesansın Ortaçağdaki kökleriyle bağlantılıdır. Bu faktörlerin arasında Batıda geleneğin zevkî hikmet boyutunun kaybının sonucu olan bilgide birliğin ve hiyerarşinin yok oluşu da vardı. Bu olaydan, doğa bilimlerinin bâtınî muhtevalarından yoksunlaştırılışları ve niceliğin egemen kılınışının karşılığı olarak Hıristiyan formu içindeki hikmetten nefret etmeyle yardımlaşma içinde şüphecilik ve agnostisizmin yükselişi ve kesinliğe —yakîne— dayalı bilginin kaybı[7] —ki bu Varlık'ın zihnî bir idrake indirgenmesi ve onun birleştirici ve kutsallaştırıcı ışınlarının inkârı sonucuydu— ortaya çıktı.

Entellektüel görüş açısından halife insanın Prometeyen insana dönüşüm sürecinin ana safhaları Ortaçağ son dönemlerinden başlatılabilir; çünkü, bu dönemler, bazılarının İbn Rüşd'le özdeşleştirdiği, Batı düşüncesinin onüçüncü yüzyılda katı bir biçimde Aristocu çizgiye kaymasını da içine almaktadır. Hıristiyan düşüncesindeki bu "zahirîleşme"yi bu dünyanın hoşnut vatandaşı olarak Hıristiyan tipinin "tabiîleşmesi" sonucu olan onyedinci yüzyıl kozmos bilimindeki laikleşme izler. Bu dönemi ondokuzuncu yüzyılda, Hegel ve diğer bazı isimlerin yardımıyla değişimin öznesi, gerçekliğin kriteri ve temeli haline gelen zamanın ve tarihsel sürecin ilâhîleşmesi takip eder. Hıristiyanlık teolojisi içerisindeki şekliyle Aristo felsefesinin

---

7. Bu hikmet nefreti, karakteristik olarak çağdaş felsefe olan, Tanrı'nın çağdaş insanın hikmet yerine ikame ettiği zayıf zihnî yapıyı bir şekilde tehdit edebileceği korkusuyla birleşmiştir. "Felsefenin ruhu açısından, Tanrı, İlâhî Akıl'dan mahrum insan hikmeti için haricî bir tehdittir." Durand, *a.g.e.*, s. 20-21.

gelişmesi kuşkusuz ki gelenek-karşıtı değıldi. Hatta bu gelişme çok güçlü bir metafizik dil ve derin dogmatik teyitler sağladı. Fakat daha önce zikredilmiş olduğu gibi, bu gelişme bilgi sürecini zahirîleştirdi. Ayrıca, İbn Rüşd'ün geldiği dünya olan İslâm dünyasında olduğunun tersine Batı dünyası İbn Rüşdcülüğü, kozmosun laikleşmesine yardımcı olarak —bu, Batı insanının kaderini de derin bir şekilde etkileyecektir— kozmosu "ruh"undan mahrum bıraktı.[8]

Onyedinci yüzyıl bilimsel devrimi yalnızca dünya anlayışını değil, insanın kendisini içinde yabancı bulduğu bir dünya meydana getirerek, insan anlayışını da mekanikleştirdi. Ayrıca, bu yüzyılın bir ürünü olan bilimselcilik ve bugüne kadar model alınmış olan demode Newtoncu fiziğin görünen başarısı bugün artık demode olmuş olan tüm bir insan bilimleri denilen serinin kuruluşuna yol açtı. Modern bilimler Auguste Comte gibi isimlerin ortaya koymuş olduğu pozitivizm atmosferi içine doğdular. Comte, tamamıyla insan doğasının yanlış anlaşılması üzerine dayanan ve yeryüzündeki insan varlığına ilişkin geleneksel doktrinlerin kötü bir kopyası olan meşhur 'insanın ilerleyişindeki üç safha' teorisini kurarken *Deus* —Latince bir kelime olup Tanrı anlamına gelmektedir—, *homo* ve *natura* araştırmaları arasındaki geleneksel karşılıklı uyumluluğu basit bir biçimde tersine çevirmiştir.[9] İnsan ve topluma ilişkin Comte'çu bilim anlayışı kendisini bilim olarak gösteren Karanlık Çağın karakteristiği olan cehalet ya da *avidyâ* olarak nitelenebilir. Bugün pek çok bilimin üzerine dayandırıldığı mekanistik fiziğin reddedilmesine ve insanı dik yürüyen bir memeliden başka birşey olarak görmeyen antropoloji tipinin[10] uğradığı güçlü eleştirilere rağmen, genellikle sosyal bilimler ve hatta beşerî bilimler olarak tanımlanan bu disiplinlerin pek çoğu, onları insan fıtratının özüne yabancı olan bir dünya görüşünü benimsemeye zorlayan doğal bilimler ve matematik karşısında hâlâ aşağılık kompleksi duymaktadır.

Sürekliliğin değişim ve diyalektik sürece Hegelci dönüşümü ise, insanı geleneksel insan anlayışının temel bir özelliğini ihtiva eden

8. Bu süreç üzerine bkz. S. H. Nasr, *Man and Nature*, bl. 2.
9. Comte'la ilgili gelenekçi eleştiri üzerine bkz. R. Guénon, *La Grande triade*, Paris, 1980, bl. 20.
10. Modern antropolojinin tabiatında var olan pozitivizmin eleştirisi için bkz. Durand, "*Hermetica ratio* et science de l'homme", *Science de l'homme et tradition* isimli eserinde, s. 174 vd. Ayrıca bkz. J. Servier'in baş eseri *L'Homme et l'invisible*; bu eserde yazar bilimsel verileri kullanarak modern antropolojinin hemen tüm varsayımlarını çürütür.

sabit oluş imajından mahrum bırakmakla kalmadı, çağdaş insanın hayatının laikleştirilmesinin son safhasının yolunu açan, ulûhiyetin beşerîleştirilmesinde de büyük rol oynadı. Hegel insanın sınırlı/sonlu bilincini İlâhî Ebedî Bilinç'le "eşitledi." Hegel'in konumu ile Feurbach'ın şu iddiası arasında artık bir adımdan başka birşey yoktu: İnsanın Ebedî Bilinç'i fark edişi bizzat insanın bilincindeki Ebedîlik bilincinden başka birşey değildi. İnsanın Tanrı'nın imajı olarak görülmesi yerine, ilişki şimdi tersine çevrilmiş ve Tanrı insanın imajı ve insan bilincinin bir tasarımı olarak görülür olmuştur. Prometeyen insan Semâ'dan ateşi çalmayı denemekle kalmamış, tanrıları öldürmeyi de denemiştir; bu insan kendisini tahrip etmeden Ulûhiyet imajını yok edemeyeceğinin çok az farkındadır.

İnsanla ilgili geleneksel doktrine gelince; bu, şu ya da bu şekilde mükemmelliğin kaynağı olan ve Ulûhiyetin ve kozmik varlık imkânlarına sahip olan arketipsel gerçekliğin tam ve eksiksiz yansıması olan kadîm insan düşüncesine dayanır. İnsan evrenin modelidir, çünkü o, kendileri âlem olarak tezahür eden imkânların temel varlık alanındaki bir yansımasıdır. İnsan, insan olmaktan daha fazla birşeydir; bu şekilde insan deyimin çoğunlukla kullanılış şekli olan antropomorfik anlamından uzak bir anlamda kozmosla olan uyumu tasavvur eder. Âlem insanın insan olarak yansıması biçiminde değil, ilâhî sıfatların bütüncül ve temel olarak varlığında yansıdığı insanın yansıması olarak görülür. İnsanda böyle yansıyan sıfatlar âlemde saçılmış ve dağınık olarak yansır ve düzeni oluşturur.

Geleneklerde, insanla kozmos arasındaki, güçlü bir mitik karaktere sahip olan bu iç ilişki kadîm insanın kurban oluşu efsanesinde ortaya konulmuştur. Örneğin İran dinlerinde, kadîm insanın kurban oluşu kâinatın yaratılışı ve bu yaratılışın çeşitli düzey ve alanlarıyla bağlantılıdır; kadîm insanın bedeninin çeşitli kısımları hayvanlar, bitkiler ve mineraller gibi yaratıkların çeşitli düzeyleriyle irtibatlandırılmıştır. Bununla birlikte bazan, Zerdüştîlik kaynaklarında olduğu gibi daha özel bir ilişki vurgulanmıştır; Zerdüştîlik kaynaklarında, ilk insan olan Gayomart minerallerin doğuşuyla irtibatlandırılmıştır; *Büyük Bundahişn*'in söylemiş olduğu gibi; "Gayomart hastalığa tutulduğunda sol yanı üstüne düşer. Kafasından kurşun gelir, kanından çinko, iliklerinden gümüş, ayaklarından demir, kemiklerinden pirinç, yağlarından kristal, kollarından çelik ve ruhundan altın gelir."[11] Hinduizm-

---

11. R. C. Zaehner'in şu eserinde iktibas edilmiştir: *The Teachings of the Magi*, Londra,

de *Rg-Veda*'da (X, 90) meşhur bir pasaj vardır; buna göre Puruşa ya da kadîm insanın kurban edilişinden âlem ve dört sınıfıyla insan ırkı meydana gelmiştir; ağzından *brahminler*, kollarından *râjanyalar* ya da *kşatriyalar*, karnından *vaişyalar* ve ayaklarından da *sûdralar*; Puruşa'nın kurban edilişi tüm kurban şekilleri için modeldir.[12] Kadîm insan, yaratılışın hedefi ve entelekyası olarak onun arketipidir. Bundan dolayıdır ki, bir hadis-i kudsîde Allahu Teâlâ, İslâm geleneğinde kadîm insanın baş örneği olan İslâm peygamberine, "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım"[13] demiştir. Bu perspektif insan gerçekliğini ilâhî ve kozmik boyutları ve felsefî antropomorfizme gerçek bir muhalefet çerçevesinde tasavvur eder. İnsan Tanrı'yı ve dünyayı kendi imajında görmez; fakat anlar ki o iç gerçekliğinde ilâhî sı-

---

1956, s. 75; ayrıca bkz. M. Molé, *Le Problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, 1963. Metallerin simya ilmindeki sembolizmini mikrokozmosun bâtınî ya da psikolojik yanıyla ilişkilendiren bu pasajın simya açısından önemi açıktır. Ayrıca, Bundahişn'e göre Gayomart'ın şeklinin küresel olduğunu —kadîm insanın şekliyle ilgili olarak Eflatun'un *Symposium*'unda da belirtilmiş olduğu gibi— görmek önemlidir. Bu geometrik sembolizmin gösterdiği —tüm geometrik şekiller ve madde daire ve küre tarafından üretildiğinden ve daire ve kürede bulunduğundan— şey kadîm insanın, tüm insanlığın ve gerçekte kozmik varlığın kökeni olduğu ve metafizik anlamda tüm kozmik varoluşu 'kuşattığıdır.'

Ayrıca bkz. M. Eliade'nin, *Patterns in Comparative Religion* (trc. R. Sheed, New York, 1958), *Traité d'historie des religion* (Paris, 1964) ve *Gods, Goddesses, and the Myths of Creation* (New York, 1967) da aralarında olmak üzere kurban ve dinî törenleri konu ettiği eserleri.

12. *Kişi (Puruşa)'nin bin gözü vardır, bin başı ve bin ayağı:*
Her taraftan Yeryüzü'nü kuşatan, kalpte yerleşerek yönetir.
Kişi hepsidir, hem mevcut olan, hem olacak olan...
Üç parçasıyla Kişi yukarıdadır, fakat bir parçası burada var olur;
O sebeple, her yere yönelir, yeryüzü ve semalarda.
Ondan, Tabiat Kişi'den doğmuştu,
Doğduğunda, Yeryüzü'nü Doğudan Batıya tanzim etti.
Halbuki melekler sunduklarının Kişi'siyle birlikte fedakârlığı ortaya koydular.
Sundukları tümüyle gerçekleştirildiğinde fedakârlıktan Âyetler ve Âyinler doğdu,
Ölçüler ve Açıklamalar doğdu.
Ondan atlar doğmuştu, ve her iki çenede kesen dişleri olan hayvanlar.
Sığırlar doğdu ondan ve keçiler ve koyunlar.
Bunlar Kişi'yi böldüğünde, onu kaç kat olarak düzenlediler?
Ağzı neydi onun? Kolları neydi? Uylukları ve ayakları nasıl isimlendirilmişti?
Ağzından Rahipler olmuştu; kollarından Hükümdarlar;
Uylukları Tüccar taifesi, ayaklarından hizmetçiler.
Ay onun Akl'ından doğmuştu; güneş gözlerinden.
Rg-Veda, X, 90, trc. A. K. Coomaraswamy —N. Brown'un çevirisini esas alarak— Bkz. Coomaraswamy, *The Vedas, Essays in Translation and Exegesis*, Londra, 1976, s. 69-71.

13. لَوْلاكَ لَمَا خَلَقْتُ الأَفْلاكَ

fatları yansıtan, kozmik gerçekliğin o sayede yaratıldığı bütün imkânları, "herşeyin kendisiyle yaratıldığı" Logos'ta muhtevi tüm imkânları yansıtan imajdır.

Varlığın bütünlüğü içerisinde insana ilişkin metafizik doktrin — insan her ne ise o olmak üzere, ne olarak göründüğü üzere değil— değişik geleneklerde çeşitli dillerde gözden uzak tutulamaz vurgu farklılıklarıyla açıklanmıştır. Bazı gelenekler daha çok ilâhîleştirilmiş bir insan varlığı üzerine bina olmuşken, diğer bazıları Ulûhiyetin lehine olarak bu bakış açısını reddetmişlerdir. Bazı gelenekler insanı onun kadîm mükemmelliğinden düşmüş haliyle betimlemiş ve bu düşmüş varlığa hitap etmişlerdir. Diğer bazı geleneklerse, insanlığın durumuna tümüyle vâkıf olarak, cennette yaşayan mükemmel insanlar grubuna hitap etmeseler de, nisyan yani "unutmuşluk"[14] katmanlarına ve insanı kendisinden ayıran kusurluluğa rağmen hâlâ insanda yaşayan bu kadîm tabiata hitap eder.

Neoplatonik ve Hermetik kaynaklardan uzak doktrinlerin İbrahimî ve özellikle de İslâmî veçheleri hariç olmak üzere, İslâm'ın "el-insanü'l-kâmil" (Evrensel yahut Mükemmel İnsan) diye isimlendirdiği[15] ve Yunan-İskenderiye antikitesinin hikemî öğretilerinin hemen hemen aynı terimlerle isimlendirdiği insanın bu kadîm ve küllî doğası, insan gerçekliğinin üç temel görünüşe sahip olmaklığını açığa vurur. Gerçekliğini, kelimenin tam anlamıyla, insan olduklarından dolayı yalnızca peygamberler ve büyük kahinlerin anladığı Kâmil İnsan evrenin arketipsel gerçekliğidir; ikincisi, kendisiyle vahyin dünyaya indirildiği araçtır; ve üçüncüsü, manevî hayat için mükemmel model ve bâtınî bilginin nihaî yayıcısıdır. Kâmil İnsanın gerçekliği dolayısıyla dünyevî insan vahye ve geleneğe ve böylece de kut-

14. İslâm, kadîm tabiatına (el-fıtra) kendi içinde hâlâ sahip olan insanın asıl günahını onun gafletinde gördüğünden, bu imaj özellikle İslâmî bir imajdır; İslâm'ın mesajı bu niteliklere sahip olan insanadır. Bkz. Schuon, *Understandig Islam*, s. 13-15.

15. *el-İnsânü'l-kâmil* deyimi bir teknik deyim olarak ilk defa İbn Arabî tarafından kullanılmıştır. Maamafih bu deyimin gerçekliği ikinci şahadet olan 'Muhammedun Rasûlullah' anlamını ihtiva etmektedir ve kuşkusuz bu deyim vahyin başlangıcıyla birlikte vardı. İbn Arabî'den sonra bu öğreti Abdulkerim el-Cîlî tarafından *el-İnsânü'l-kâmil* isimli eserinde ve Azîzüddin Nesefî tarafından aynı isimdeki eserinde daha sistematik bir şekilde ortaya konulmuştur. Bkz. T. Burckhardt, *De l'homme universel*; ve M. Molé (ed.), 'Azizoddin Nasafi, *Le Livre de l'homme parfait (Kitab al-insân al-kâmil)*, Tahran-Paris, 1962. Cîlî'nin eserinin İngilizce'de tam bir çevirisi V. Danner tarafından hazırlanmakta olup, Paulist Press tarafından 'Classics of Western Spirituality Series' arasında yayınlanacaktır. (Kitabın Türkçe baskısı İz Yayıncılık tarafından 1999 yılı başında yapılmıştır—çev.)

sala ulaşabilme imkânına sahiptir. Sonuç olarak, insanın gerçekleştirilmiş kendi gerçekliğinden başka birşey olmayan bu gerçeklik vasıtasıyla insan nihayette kendisini kutsalın bilgisine ve tam olarak kendisi olmaklığa götürecek olan mükemmellik yolunu izleyebilir. Delf mabedindeki "Kendini bil" sözü, ya da İslâm Peygamberine ait olan "Kendini bilen Rabbini bilir" deyişinin doğruluğu yalnızca yeryüzü yaratığı olarak insanın herşeyin ölçüsü olması dolayısıyla değil, herşeyin ölçüsü *durumunda olan* arketipsel gerçekliği yansıtması dolayısıyladır. Bundan dolayıdır ki kozmosa ve metakozmik gerçekliğe ait bilgi geleneksel ilimlerde genellikle dünyevî insanın gerçekliğinin deyimleriyle açıklanmış değildir. İnsana ait bilgiyse makrokozmos ve metakozmos aracılığıyla ve bunlara referans verilerek açıklanmıştır; çünkü bunlar göz kamaştırıcı ve nesnel bir biçimde insanın gerçekte ne olduğunu yansıtmaktadırlar. Tüm varyasyonlarıyla —Adam Kadmon, Jen, Puruşa, *el-insanü'l-kâmil*, vd.— kadîm ya da kâmil insana ilişkin geleneksel doktrin gerçekliğin metafiziksel, kozmogonik, vahiysel ve başlangıca ilişkin fonksiyonlarını ihtiva eder; bu gerçeklik insanın bütünlüğünü oluşturur ve insanın önüne, daima kendi içinde taşıdığı ideal olanla karşılaştırarak ne olabileceğinin ihtişamını koymasının yanısıra çok durumda söz konusu olduğu gibi zavallılığını ve perişanlığını da koyar. Dünyevî insan bu fikrin ve ideal Kâmil insanın dış yüzey doğrultusunda dışlaşmasından, pıhtılaşmasından, ve çok kere de tersine döndürülmüşlüğünden ve saptırılmışlığından başka birşey değildir. O, dünyasal varoluşu karakterize eden dünyevî güçlerin alanı içinde yakalanmış bir varlıktır, bununla birlikte sürekli olarak Merkez'in çekim alanı içindedir.

Bu gerçekliği içinde taşıdığından ve ilâhî bir varlığın karakteristiklerine sahip olduğundan ve özündeki gerçekliği itibarıyla böyle bir varlık olduğundan dolayı insan bu dünyada mihver teşkil eden bir varlık olarak kalmıştır. Bu insanın kutsalı inkâr edişinin bile kozmik bir anlamı vardır; onun tümüyle deneyci ve dünyevî olan bilimi

---

16. Tüm gelenekler içimizde birden fazla benlik bulunduğunu söyler. Ve, birisi disiplin altına alan, diğeri disiplin altına alınan bir diğer kişiliğin varolduğu anlamına gelen "kendi kendini terbiye etme" olayından söz ederiz. Coomaraswamy eserlerinin birçoğunda bu konu üzerinde durmuştur; örneğin, "On the Indian Traditional Psychology, or Rather Pneumatology", Lipsey (ed.), *Coomaraswamy 2; Selected Papers, Metaphysics*, s. 333 vd.
İnsanın bâtınî kişiliğiyle ilgili geleneksel doktrin üzerine ayrıca bkz. V. Danner, "The Inner and Outer Man", Y. Ibish ve P. Wilson (editörler), *Traditional Modes of Contemplation and Action*, Tahran, 1977, s. 407-12.

yeryüzündeki çevre ahengini tahrip etme noktasındadır.[17] İnsan bu dünyada doğal çevreyi tahrip etmeden salt bir dünyevî varlık olarak yaşayamaz, çünkü bu tür bir varlık değildir. Halife fonksiyonu insanın gerçekliğinden ayrılamaz. Bundan dolayıdır ki, geleneksel öğretiler insanın mutluluğunun onun Semâvât ile arz arasında köprü olarak kendisinin halife olma tabiatına göre ve bu niteliğinden haberdar yaşamasına bağlı olarak düşünmüşlerdir. Onun dinî yasaları ve ayinleri kozmik bir fonksiyona sahiptir[18] ve yeryüzünde yaşayan ama yalnızca dünyevî olarak yaşamayan, Semâvât ile arz arasında gerili, hem maddî ve hem de manevî özelliklere sahip, İlâhî Melekût'un ışıklarını bu dünyada yansıtmak ve bu ışığın yayılması ve vahyedilmiş geleneğin öğrettiği bâtınî gerçeklikle uyum içinde bir hayat vasıtasıyla bu dünyada ahengi ve düzeni korumak üzere yaratılmış bir yaratık olarak sorumluluklarından kaçabilme imkânsızlığından haberdar kılınmıştır.[19] İnsanın topluma, kozmosa ve Tanrı'ya karşı sorumluluğu nihaî olarak kendisinden sudur eder; kendi olarak kendisinden değil, Yüce Zât'ın ve Mutlak Gerçekliğin yansıması ve aynası olan bâtınî kişiliğinden yansır; özne ya da nesne olmaksızın tüm ikilikleri aşkın olduğu için bu Nihaî Gerçeklik saf Özne olarak tasavvur edilebildiği gibi saf Nesne olarak da tasavvur edilebilir.

Semâvât ile arz arasında köprü olarak insanın durumu onun tüm varlığında ve yeteneklerinde yansır. İnsan doğaüstü özelliklere

---

17. Yeryüzünde yaşayan türler arasında insanın çevresini tahrip eden varlık olduğu gerçeği onun yalnızca dünyevî bir varlık olmadığının ve eyleminin kozmik bir boyutu olduğunun işaretidir. Görüşü çağdaş düşünceyle güdükleşmemiş olanlar için bu, diğer memelilerinkinden daha büyük bir beyne sahip olarak insanın salt bir biyolojik cins olmaktan daha fazla birşey olduğunu gösterir.
18. İbrahimî gelenekler ailesi içerisinde Müslümanlar ve Yahudiler ve oldukça farklı bir başka dünyaya ait olan Hindular dinî törenlerinin ve kutsal yasalarının kozmosa sahip çıktığına inanırlar. Hinduizmde insanın ve doğal çevresinin bir kozmik çevrim vasıtasıyla tedricî düşüşü Manu Yasası uygulaması mertebeleriyle açık bir biçimde irtibatlıdır. Dinî törenlerle kozmik düzenin devamı arasındaki bu mütekabiliyet Mısır geleneklerinden Amerikan Kızılderilileri geleneklerine kadar hemen hemen her gelenek tarafından da vurgulanmıştır.
19. "Vekil olarak da, bir başka şey olarak da insan teknolojik aletlerle keskinleştirilmiş dişlerinin hırsla yiyip yutan mükemmelliği dolayısıyla özel haklar iddiasında olan bir hayvandır; zamanını tüketmiş olan bir hayvan. Eğer o böylesi bir hayvansa —bu durumda bir cesetten daha az ya da fazla birşey değildir—, bu durumda bir hakka sahip değildir; filler, aslanlar, tavşanlar ve fareler varlıklarının bazı müphem gizli yerlerinde gâsıp olarak onun kendisini tahrip ediş vasıtasını geliştirişini görmekten memnun olmalılar. Fakat eğer o Vekil ise, bu yaratılmış dünyada kendisini kuşatan tüm düşüş ve zorluklar bir ölçüde onun hesabına yazılır." Eaton, *King of the Castle*, s. 123.

sahip doğallıkta bir varlıktır. O yeryüzünde yürüdüğünde, bir taraftan bir yeryüzü yaratığı olarak görünürken, diğer taraftan da bu dünyevî alana inmiş semavî bir varlıkmış gibi görünür.[20] Benzer şekilde, insanın hâfızası, konuşması ve muhayyilesi gerçekliğin çeşitli düzeyleri mahiyetindedir. Aklının büyük bölümü doğaüstü bir doğal yetenektir; Hıristiyanlıkta doğaüstü teriminin delâlet ettiği tüm anlamlara iştirak eden bir sakramento; bununla birlikte bu meleke insanda vahyin yardımıyla ve onun birleştirici keremiyle yarı-doğal bir şekilde iş görür. Bundan dolayı, bu dünyadayken bile insan kutsalın dünyasındaki durumunu ve lütufla yüklenmiş doğayı görmek üzere varoluşun diğer kıyısına geçebilir. O, resmî Hıristiyan teolojisinin birçok ekolünde doğal olanla doğaüstü olan arasında çizilmiş olan keskin sınırı kaldırabilir —diğer geleneklerde bu sınır bu tarzda vurgulanmış değildir ve Hıristiyanlık geleneğinin zevkî hikmet boyutunda da bu engelin üstesinden gelinebilir.

Bu noktada metafizik açısından konuşursak, bu kadîm, kâmil ve evrensel varlık ya da insanda —ki İlâhî Sıfatların ve İsimlerin aynasıdır ve yaratılışın prototipidir— insanın kendi arketipi bulunmaktadır. Ancak, her insan varlığı aynı zamanda kendi arketipine ve kendi üzerinde bir imkân olarak ilâhî nitelikli bir gerçekliğe sahiptir; bir daire üzerindeki her noktanın merkezi yansıtması, ama bunun yanısıra diğer noktalardan da farklı oluşu gibi, insan cinsinin arketipini yansıtan her kişi de farklıdır, biriciktir. Tek tek olarak olduğu gibi tür olarak da, insanın gerçekliğinin kökü asıl alandadır. Bundan dolayı, böylesi bir insan, her insan gibi, dünyaya bir "ihtimam" ve kendisini İlâhî olandan ayıran ve yeryüzündeki hayatına bağlı olarak acılı ya da sevinçli olarak kendisini dünyadan uzaklaştıran ve nihayette kendisini İlâhî olana geri götüren yollar ile gelir.

İnsanın yaratılışıyla ilgili bu "ihtimam" tüm hikemî öğretilerde şu ya da bu formda açıklanır; fakat hareket noktası insanın kurtuluşu olan zahirî dinî açıklamalar içinde değil; bu zahirî açıklamalar belli doktrinleri bir tarafa bırakırlar ya da yalnızca ima ederler; bâtınî öğretilerse, zahirî Yahudilik karşısında Kabbala örneğinde görmüş olduğumuz gibi, bu soruları dikkate alırlar. Hıristiyan Batıda,

20. Bu sözle geleneksel insanın, kendi doğasına yabancılaşmış Hıristiyan dindarı tipindeki yarı-melek bir yaratık olduğunu söylemek istemiyoruz. Kendisini doğanın koruyucusu olarak gören geleneksel insan kendisini tümüyle saf doğal bir varlık olarak görmemiştir; bununla birlikte doğayla tam bir uyum içinde yaşamıştır.

özellikle de, bâtınî ve hikemî öğretilerin çok daha az ulaşılabilir olduğu modern dönemlerde, dinî bakış açısı, terimin metafizik anlamı üzerinde açıklamada bulunmaksızın yalnızca *ex nihilo* (yoktan) yaratılış doktrinini ortaya koyar; oysa, örneğin İbn Arabî, "yoktan" yaratma için kullanılan Kur'ânî bir deyim olan *el-adem* (yokluk, hiçlik) için, bunu yapmıştı.[21]

Sonuç olarak, birçok ondokuzuncu yüzyıl düşünürü yaratılış doktriniyle Darwinci evrim arasında bir seçim yapma ihtiyacını duydu, ve doğal olarak sürekli değişme, süreç ve oluş haline süreklilik ve sabit oluş fikrini kaybettiği ve varoluşun daha yüksek mertebelerinin modern düşüncenin tahrip edici etkilerine maruz kalanlarca yitirildiği bir dünyada evrim teorisi daha "tercihe şâyan" görülmüştür. Bugün bile, evrim teorisinin ve bu teorinin bazı sonuçlarının ve varsayımlarının mantıkî ve biyolojik saçmalığını anlamış bazı bilim adamları alternatif görüşün yalnızca *ex nihilo* (yoktan yaratılış) doktrini olduğuna inanmaktadırlar; bu kişiler geleneksel metafizik doktrinlerin *ex nihilo* görüşünün insanın varlığının ilâhî oluşuna ve insanın yeryüzünde zuhurunun safhalarına dair olan bir ihtimama işaret ettiği şeklindeki yorumundan habersizdirler. Bedenî olanın ötesinde, varlığın çeşitli düzeylerini geçerek inişi üzerine dayalı olan bu insan doktrini gerçekte bir zuhur görüşü ortaya koymaktadır; bu görüş mantıksız olmadığı gibi herhangi bir bilimsel gerçekle —nazariyeler ve çıkarımlarla da— çelişiyor da değildir; bu görüş varlık hiyerarşisinin ya da bedenî durumu kuşatan gerçekliğin çok sayıdaki düzeylerinin bir görünüşünü vermektedir. Evrim teorisi üzerine olan daha sonraki tartışmamızda görecek olduğumuz gibi; modern evrimci teori, tek boyutlu bir dünyada sebepleri gerçekliğin diğer düzeylerine ait olan etkileri açıklamak için yatay ve maddî sebepleri varoluşun dikey boyutlarının yerine ikame etmek üzere yapılmış umutsuz bir teşebbüstür.

Tüm geleneklere göre insanın yaratılışı birçok safhada olur; birincisi, Uluhiyet'in Kendisi'nde; insanın yaratılmamış bir "veçhesi" vardır. Bundan dolayıdır ki, insan Allah (c.c.)'da yok olma ve O'nda var olma (tasavvuftaki *el-fenâ* ve *el-bekâ*) deneyimini ve nihaî birliği gerçekleştirebilir. İnsan, insanın prototipi ve aynı gerçekliğin bir diğer yüzü olup Müslümanların Kâmil İnsan dediği ve her geleneğin

---

21. Bkz. Ibn 'Arabî, *The Wisdom of the Prophets (Fusûsü'l-Hikem)*, Arapça'dan Fransızca'ya notlarla T. Burckhardt tarafından, ve Fransızca'dan İngilizce'ye A. Culme-Seymour tarafından çevrilmiştir, s. 23 ve 35; ayrıca bkz. Ibn al-'Arabî, *Bezels of Wisdom*, bl. 2.

kendi kurucusuyla özdeşleştirdiği Logos içinde doğmuştur. Daha sonra insan kozmik düzeyde ve Kitab-ı Mukaddes'in semavî cennet diye işaret ettiği düzeyde yaratılmıştır; burada insana cennetin durumuna uygun bir şekilde nûranî bir beden verilmiştir. Sonra insan dünyevî cennet düzeyine ve kendisine esîrî ve gayr-i fâsid mahiyette bir başka beden verilmiştir. Sonunda insan zeval bulan bir bedenle bu fizik dünyaya doğmuştur; ancak, insanın bu bedeni onun yeryüzünde zuhur etmeden daha önceki yaratılış safhalarına ait olan latif ve nurânî bedenlerin ilkesine sahiptir.[22]

Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerîm de insanın yaratılış öncesinde (ezelde) Rabbiyle yapmış olduğu mîsaktan, Allahu Teâlâ'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet, Rabbimizsin" diye olumlu cevap verişinden söz eder. Burada "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" (*elestü bi rabbiküm)* Allahu Teâlâ'yla insan arasındaki yaratılış öncesindeki ilişkiyi sembolize etmektedir. *Esrâr-ı elest*'i, yani bu yaratılış öncesi mîsakın sırlarını hatırlatarak insanların ilâhî nitelikli ebedî gerçekliklerine kulak vermelerini sağlayan İslâm bilgeleri bu âyeti sürekli tekrarlamaktan kendilerini alamamışlardır. Bu hatırlatma ya da açıklama insana ait varlığın çeşitli durumlarını kapsayan yaratılış doktrinini zikretmeyi daima gerektirmiştir. Hâfız meşhur şiirinde sabah aydınlığı öncesindeki *düş* ya da "karanlık gece"den söz eder:

Dün gece (düş) meyhane kapısını çalan melekleri gördüm
Âdem'in çamurunu, aşkın kalıbıyla döktüler.[24]

Hâfız sembolik olarak insanın kadîm özünün İlâhî Huzur'da kalıba döküldüğü (zuhurun ve yeryüzüne inişin öncesinde) yerdeki

22. İnsanın yaratılışı ve varoluşun daha yüksek durumlarındaki doğum öncesi varlığı Yahudi bâtınîliğinde çok ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bkz. L. Schaya, "La genèse de l'homme", *Études Traditionnelles*, no. 456-57 (Avril-Septembre 1977): 94-131, burada yazar doğumu, inişi, orijinal saflığın kayboluşunu ve insanın orijinal durumuna yeniden ulaşmasını Musevî kaynaklarına göre tartışır ve şöyle sonuçlandırır: "Né de Dieu, l'être humain est destiné, après ses multiples naissances et morts, à renaître en Lui, en tant que Lui" (s. 131); ve aynı müellif, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, s. 116 vd. Ayrıca bkz. F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale*, Paris, 1949, s. 73 vd., ve G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Kudüs, 1941, konf. 6 ve 7.
23. Kur'ân VII (A'râf sûresi), âyet: 172. Bu âyetin önemi üzerine bkz. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 41 vd.
24. *The Divan*, trc. H. Wilberforce Clarke, c. 1, Calcutta, 1891, s. 406.

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند   گل آدم بگرفتند و به پیمانه زدند

açıklanmamış duruma işaret eder; fakat melekler tarafından kalıba dökülen bu özün kendisi de insanın yaratılışı ve ulûhiyet içindeki yaratılmamış gerçekliğinden inişidir.

Geleneksel öğretilerin, yeryüzündeki diğer yaratıkların insandan önce yaratılmış olduklarını bildikleri halde asıl düzlemde insanın yaratılışının önceliği olduğuna ve, yeryüzünde zuhurunun bir yükselişin sonucu değil, bir inişin sonucu olduğuna inanmaları kayda değer bir noktadır. İnsan yeryüzünde bir buluttan çıkar gibi, ya da bazı geleneklerde tanımladığı şekliyle bir araba üzerinde birdenbire ortaya çıkmıştır. Bu "bulut" latîf olanla fizikî olan arasındaki ara durumu sembolize etmektedir. İnsan yeryüzünde yalnızca manevî ve zihnî özellikleri itibarıyla değil bedeni itibarıyla da Mutlak olanı yansıtan merkezî ve bütünlük sahibi bir varlık olarak öylece ortaya çıkmıştır. Prometeyen insan varlığın yüksek düzeylerine ilişkin görüşünü nihaî olarak yitirmiş ve evrim diye isimlendirilen modern bilimin tasarladığı başlangıçtaki molekül çorbasından oluşmak gibi bazı gizemli geçici süreçlerden medet ummaya zorlanmışken, halife insan, kendisini daima birçok dünyadan geçerek merkezî ve ilâhî formda yeryüzüne geliş olan gerçekliğin düşüşü olarak görmüştür. Onun bilinçli bir varlık olarak görüşünde yalnızca dünyevî, yatay sebepler açısından değil, varlığın semavî ve dikey boyutu ve sebepler zinciri açısından da; maymun, insanın bir zamanlar olduğu şey olmadığı gibi, şu ana kadar olduğu ve şu anda olduğu şey de değildir. Halife insan daima insan olmuştur. Geleneksel perspektife göre maymunun varlığının önemi insanın durumunun merkezîliğiyle neyi hariç tuttuğunu gösteren kozmik bir işaret, bir yaratık olmasıdır. Biyolojik olarak değil, metafizik olarak maymunun durumu üzerine araştırma yapmak, insanın ne olmadığını ve hiçbir zaman ne olamayacağını idrak etmek olacaktır.

İnsana ilişkin geleneksel ilimler, insanın bedeninin anlamından ve güçlerinden olduğu kadar, bâtınî yapısından ve bâtınî özelliklerinden de çokça söz etmişlerdir. Bu tür kaynaklarda insanın, varlığın ve bilincin çeşitli düzeylerine ve bir yetenekler hiyerarşisi ve hatta "cevherler" hiyerarşisine —hiçbir şartta, post-Kartezyen Batı düşüncesinde yaygın olduğu görülen dualizmi yansıtan şekliyle beden ve ruh ya da zihin ve beden olarak iki varlığa indirgenemeyecek olan— kendi içinde ulaşabilme imkânına sahip olduğunun tekrar tekrar vurgulandığı görülebilir. Bu dualizm insan mikrokozmosunun asıl birliğini

gözden kaçırır; çünkü, dualite üçlü tabiatın aksine Vahdet'in yansıması değildir. Bundan dolayı, insan mikrokozmosunu anlamanın ilk düzeyi olarak, ruh, nefs ve bedenden —klasik Batılı geleneklerde ve Yunan-İskenderiye kaynaklarında *pneuma, psyche* ve *hyle* ya da *spiritus, anima* ve *corpus*— oluşan insan varlığının üçlü tabiatı dikkate alınmalıdır; bu, en azından Hıristiyan Hermetisizmi söz konusu olduğunda böyledir. Ruh bedenin aslıdır; ancak, "normal"de insan varlığı ruha bağlıdır ve, elkimyâyla ilgili birçok eserde belirtildiği gibi, kurtuluşa ve mutlak saadete bu ruhla izdivaç suretiyle ulaşır.[25]

Bu üçlü bölünme daha karmaşık bir durumun basitleştirilmiş şeklidir. Gerçekte insanın kendi içinde varlığın birçok düzeyleri ve katmanları bulunmaktadır. Tantrizm gibi gelenekler ve tasavvuftaki bazı ekollerde olduğu gibi, Hermetisizmde de, bedenden nefs ve ruhla çelişen olarak değil, bunların insanın çeşitli bedenleri olduğu ve fizik bedenin bu vücutların en dıştaki zahirîleşmiş zarfı olduğu şeklinde söz edilir. İnsan, mükemmel maddî bir bedene olduğu kadar, içlerinden geçerek geldiği farklı âlemlerle uyumlu ruhanî ve latîf bedenlere de sahiptir. Bununla birlikte varlığın çeşitli düzeyleri arasında bir değişim söz konusudur, böylece insan ruhu —burada insan varlığındaki maddî olmayan şeyler anlamında genel bir deyim olarak kullanılmıştır— bu dünyada kendi fiilleriyle kalıba dökülmüş ve bu ara dünyada insanın "bedeni" olarak zahirîleşmiştir. Bu esası belirtirlerken, Şiî İmamları, insanın insan-sonrası durumlarına, özellikle de, İmamların temsil ettiği "kâmil insan"a işaret ederek şöyle derler: *"Ervâhunâ ecsâdunâ ve ecsâdunâ ervâhunâ"* (Ruhlarımız bedenlerimiz ve bedenlerimiz ruhlarımızdır).[26] Hint dinlerinin popüler yo-

---

25. Elkimyâ metinlerinde yansıtıldığı şekliyle Hermetisizm derin bir antropolojiyi —insan bilimini— kapsamaktadır. Şimdilerde bu, modern bilimin yetersizliklerinin farkına varan ve çağdaş laik insanın tasavvur ettiği şekliyle iki bacaklı hayvanı değil, *anthropos*'u (insan) araştıran bir bilimin arayışı içinde olanların dikkatini çekmektedir. Elkimyâda nefs ve Ruhun birleşmeleri üzerine bkz. T. Burckhardt, *Alchemy*, bl. 17.

26. Latif cisim yahut beden ve onun, hadisin işaret ettiği gibi insanın fiilleriyle kalıbını bulan ruhla ilişkisini konu alan doktrin çevresinde ahirete ilişkin konular üzerinde Sadreddin Şirazî ve daha sonraki dönemlerin İslâm metafizikçileri ayrıntılı bir şekilde durmuşlardır. Özellikle, bkz. Sadreddin Şirazî'nin imamların sözlerini ihtiva eden *Usûlü'l-kâfî* (eser Kuleynî'ye aittir) *Şerhi*. Ayrıca bkz. Sadreddin Şirazî'nin *Hikmet el-İşrak* (eser Sühreverdî'ye aittir) *Şerhi* ve Corbin, "Le Thème de la résurrection chez Molla Sadrâ Shîrâzî'nin (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191)", *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Kudüs, 1968, s. 71-115.

rumlarının, gerçekliğin aynı mertebesine dönüşle ve İbrahimî dinlerin bâtınî boyutlarının ise gerçekliğin çeşitli mertebeleriyle[27] özdeşleştirdiği, insanın varlığın mertebeleri ve formlarındaki misafirliği, insanın kendi içinde ve kendi varlığının katmanlarında yaptığı yolculuğa tekabül eder.

İnsan, varlığın yüksek mertebelerindeki öteki "arzlar"a karşılık gelen nuranî-ruhanî bir bedene sahip olduğu gibi, bozulmaz bir esîrî bedene de sahiptir. Benzer şekilde, beden ve nefsten söz edersek, bunlar da semâ yahut semâvâtın arza nisbetine tekabül eder; insanın çeşitli bedenlere sahip olduğunu tasavvur gerçekliğin her birisi kendi âlemi ve semasına sahip olan yüksek mertebelerini görmeye karşılık gelir. Tüm bunlardan sonra, Amidha Buddha'nın lütfuyla insan "Saf Toprak"ta doğmuştur ("saf semâda" değil); fakat burada toprak sembolizmi cennete ve semâya ilişkin olanı kapsamaktadır.[28] İslâm bâtınîliğinin atıfta bulunduğu toprak semavî toprak olduğu gibi, Zerdüştîlik'te büyük önemi olan ve orijinal olarak bir melek olduğu düşünülen arz da bu semavî arzdır.[29]

İnsanın bâtınî yanına ait "bedenler" farklı geleneklerde farklı deyimlerle tasavvur edilmişlerse de, bunlar her yerde kutsal bilginin gerçekleşimi ve faziletin elde edilmesiyle irtibatlandırılmıştır. İnsan bedeninin fizik güzelliği Tanrı bağışıdır; bunda insanın belirleyiciliği yoktur. İster ölüm sonrasında, isterse de başlangıçtaki hayatında edinmiş olsun; "beden"in tipi bu kıymetli hediyeyi nasıl harcadığına (yani, hayatını nasıl geçireceğine) bağlıdır; bu hayat sona ermiş olduğunda Sonsuzluğa açılan kapı kapanır. Bu kapıdan yalnızca in-

27. Popüler Hint kavramı olan ruh göçünün yorumuyla ilgili olarak bkz. "On the One and Only Transmigrant", *Journal of the American Oriental Society* 44, ek no:3 ve Lipsey, *Coomaraswamy*, c. 2.

28. "Land" (Ülke/Toprak) kelimesinin antik İzlanda dilindeki *Land-Náma-Bók*'taki anlamı hatırlanmalıdır; bu anlam Coomaraswamy tarafından bazı açılardan *Rg-Veda* ile karşılaştırılmıştır. Bkz. Coomaraswamy, *The Rg Veda as Land Nàma-Bók*, yazarın *The Vedas—Essays in Translation and Exegesis* isimli eserinde, s. 117-59.
Rg Veda (I, 108,9 ve X, 59, 4) "arz" (earth) olarak üç dünyaya işaret eder; Kabbala; *Zohar* ve *Sefer Yetsirah*'ın belirttikleri gibi arza ait bir cennetten ya da "yüksek arz" (Tebel)'dan söz etmekle kalmaz, tabiat olarak daha eksikli/kusurlu başka altı arzla birlikte toplam yedi arzdan daha söz eder. Bkz. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, s. 108-9.

29. Bkz. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trc. N. Pearson, Princeton, 1977; eserde bu doktrinler bütünüyle açıklanmaktadır. Hatta Corbin, arz ve arza ait kutsal bilgiyi konu edinen hikmet olarak "geosophy"den bile söz etmektedir. Bu hikmet coğrafya ve jeolojinin ilgi konusu içinde olan arzdan tümüyle farklı olan semavî arzı da kapsamaktadır.

sanlık durumunun imkânlarını kullanabilmiş olan insan geçer. İnsanın imkâna sahipken bu kapıdan geçip geçmediği, bu dünyadaki tüm farklılığı oluşturur.[30]

Olumlu (olumsuz ve cehennemî değil) olasılıklar dikkate alındığında, Budizmin kuzey ekollerinde Budaların ve Bodisatvaların çeşitli bedenleri zikredilir; bunlar Budist ahiret görüşünde ve meditasyon tekniklerinde merkezî bir role sahiptir. Ruhanî bedenlerin ve enerjilerin merkezleri olarak Hindu *çakralar*, Proclus'un *ôkhêma symphyês*'i ("ruhî vasıta") ya da tasavvufta ruhanî bedenler için kullanılan *letâif*; tüm bunlar, kendi varlığının sathında yaşamaktan uzaklaştığı takdirde insan mikrokozmosunun üzerine açıldığı büyük gerçekliğe işaret ederler.

Bazı ekoller nur insandan ve derûnî insanın anatomisinden ve psikolojisinden de söz ederler; bu, Mutlak'ı kendi düzeyinde yansıtan ve insanın doğasını tam olarak anlamada büyük bir öneme sahip olan fizikî insan bedenini etkilese de, modern biyolojinin araştırma konusu değildir.[31]

Zühd her sahih manevî yol için gerekli bir unsur olmakla birlikte (insan ruhunda mükemmelliğe ulaşmadan önce ölmesi gereken birşeyler vardır), insan vücudu Tanrı tapınağıdır. Bu, içinde İlâhî Huzur ya da İlâhî Nûr'un[32] tezahür ettiği kutsal muhittir; bu yalnızca Şark dinlerinde değil, zihnin vücut içinde ve İlâhî İsimler'in vücudun merkezinde, yani kalbde düşünüldüğü Ortodoks Hıristiyanlıktaki "Hesychasm"da da önemli bir rol oynar. Hıristiyan Hermetisiz-

---

30. Kompleks doktrinleri burada ayrıntılarıyla ele alınamayacak olan geleneksel ahiret bilimlerinin tümü şu düşünceyi ileri sürer; insan yalnızca bu dünyada, yaratılışıyla sahip kılındığı merkezî olma durumunun avantajını kullanabilir ve manevî ikametgâhına geçebilir; geleneğe göre ve İlâhî İrade'ye uygun olarak yaşamadıkça ölümden sonraki hayatında insanın merkezî bir duruma sahip olacağına dair bir garanti yoktur.
31. "Nurdan insan" psikolojisi İslâm bâtınîliğinde geliştirilmiştir, özellikle de, Orta Asya ekollerinde Necmeddin el-Kübrâ'nın ismiyle birlikte yaygınlaşmıştır. Bkz. Corbin, *The Man of Light in iranian Sufism*, trc. N. Pearson, Boulder, Colo. ve Londra, 1978; ve daha önce anılmış olan eser; *En Islam iranien*, c. 3. Bu psikoloji Kabbala içinde (örneğin *Zohar*'da) olduğu gibi, nur sembolizmini kullanarak sık sık insanın kozmik boyutlarından söz eden eski İran dinlerinde de geliştirilmiştir. Bkz. B. T. Anklesaria, Zand-Âkâsîh, *Iranian or Greater Bundahişn*, Bombay, 1956; ve J. C. Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China*, Bombay, 1963.
32. Sühreverdî'nin en meşhur eserlerinden birisinin ismi *Heyâkilu'n-nûr* (Nur Heykelleri)'dur. Arapça bir kelime olan heykel (çoğulu heyâkil) burada beden anlamındadır. Burada kullanılan heykel sözcüğü, içinde İlâhî ışığın —nurun— bulunduğu mabed olan bedene işaret etmektedir.

minde de bulunan bu perspektif Batı Hıristiyan teolojisinde fazlaca vurgulanmaz.[33]

İnsan bedeni üç temel unsurdan oluşur: baş, gövde ve kalp. Hem latîf ve hem de fizikî bedenin görünmeyen merkezi olan kalp, aklın makamıdır ve insanın dünyevî durumunun varlığın daha yüksek halleriyle ilgisine işaret eden noktadır. Bilgi ve varlık kalpte karşılaşırlar, burada birdirler. Baş ve gövde kalbin izdüşümü gibidirler; faaliyetleri zihninkilerle birlikte olan baş kalbin aklının izdüşümü, gövde de varlığın izdüşümüdür. Bu ayrım insanın bölünmesine ve zahirîleşmesine işaret etmektedir. Ancak, bölümlenme tamamlanmış değildir. Varlığın zihin içinde ve aklın beden içinde unutulmuş haldeki unsurları vardır. Bunlar o derece unutulmuşlardır ki, insan, varlığın Prometeyen tarzdaki illüzyonuyla şaşırmış ve ilâhî mahiyetini unutmuştur. Bundan dolayı, modern insan —kendi gerçekliğinin bu şekilde bir sapması mümkün olan Prometeyen insandır bu— varlığı ve bedenin aklını yansıtan sükûnet ve zihnin huzurunu unutan insan tipidir. Yine bu sebeptendir ki, çağdaş insanlar kutsalı arayış ve halife insanın yeniden keşfinde bir taraftan çağdaş insanı karakterize eden aşırı beyin faaliyetlerini yenmeyi ve zihni yenmeyi mümkün kılan meditasyon tekniklerini, diğer taraftan da, yoga, Şarka ait ilaçlar, doğal besinler ve benzerleri vasıtasıyla bedenin hikmet ve aklını aramaktadır. Her iki teşebbüs de gerçekte kalbin arayışıdır. Bu arayış, insan olarak memuriyetinden haberdar manevî kişide hem başa ve hem de bedene, onları merkezle bütünleştirerek "nüfuz eder." Bu nüfuz edişte zihnî faaliyete keşfe dair bir koku ve bedene de jest ve hareketlerde yansıyan entellektüel ve manevî bir varlık kazandırılır.[34]

Peygamber, *avatâr* ve büyük azizde, hem yüz hem de gövde doğrudan doğruya kalbin huzurunu yansıtır; bu yansıma merkeze doğ-

---

33. Kuşkusuz bazı istisnalar var: Ortaçağ döneminde Dante, daha sonraki bir döneme ait olan Paracelsus'un eserleri ve hatta son yüzyılda da William Blake'in şiiri gibi.
Latîf cisimle (cism-i latîf) bağlantılı olarak bedenin ruhanî anlamıyla ilgili doktrin üzerine bkz. G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, Londra, 1919; ve daha yenilerde, C. W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible*, Wheaton, III., 1969; ve daha popüler düzeyde D. Tanseley, *Subtle Body, Essence and Shadow*, Londra, 1977.

34. Geleneksel toplumlarda jestin ne kadar önemli olduğunu ve sanatı da kapsamak üzere geleneksel uygarlıkların hemen her yüzünde kendisini açığa vuran kutsal sembollerle ne derece ilişkili olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Hinduizm ve Budizmde *mudralar* jestin oynadığı merkezî role mükemmel bir örnektir.
Kalp, baş ve beden ve bunların manevî anlamları üzerine bkz. Schuon, "The Ternary Aspect of the Human Microcosm", *Gnosis, Divine Wisdom*, s. 93-99.

ru çeken bir derûnîlik, mest ve tevhid eden inayetin sudûru ve tecellîsi vasıtasıyla olur. Bu tür müşahedelere nail olamayanlar için anılan geleneklerin kutsal sanatları, geleneğin kurucusu ya da ileri gelenlerinin insan şeklindeki ikonografisine dayanır. Gözleri kalbe dönük olan ve kalpte mukim bulunan Ruh'un varlığının ışınlarını yayan Japon ya da Tibet Buda tasvirlerine bakarsak, burada olan şey, kalp ile anlaşılabilir sembolizmlerini ve hatta kendi hikmetlerini muhafaza eden baş ve beden arasındaki ideal ilişkiyi somutlaştıran bir tarzın yakalanmış oluşudur; kendi köklerinden kopuk bazı "zihinler" bunu anlasınlar ya da anlamasınlar, bu böyledir.

İnsan vücudunun merkezî ve "mutlak" mahiyeti, onun cennetle dünyayı birbirine bağlayan eksen olarak doğrudan rolünü yansıtan insanın dikey durumunda da görülür. Semaya doğru çıkıntı şekliyle insan başının ayan beyan terk edilişi onun aşkın olanı arayışını yansıtır. Göğüs şerefi ve soyluluğu yansıtır; erkekte daha sert tabiatta, kadındaysa daha verimlidir. Ve cinsiyetle ilgili organlar kutsal yaratılışı, yani dünyevî sonucu bir başka erkek ya da kadının yaratılması olan ilâhî faaliyeti yansıtır; erkek ve kadın zahirde biyolojik vasıtalarla dünyaya gelse bile yine yeterince mucizevî şekilde, yalnızca biyolojik değildir.[35] *Scientia sacra* perspektifi açısından insan vücudunun kendisi, insanın semavî bir kökenden geldiğinin ve hayvanî nitelikleriyle sınırlı olanın ötesinde bir amaç için doğmuş olduğunun kanıtıdır. Merkezî bir varlık olarak insanın tanımı onun yalnızca aklında, konuşmasında ve diğer iç özelliklerinde değil, dünyevî varlık dairesinin merkezinde durmakta olan bedeninde de yansımaktadır ve bu beden tümüyle ruhanî tabiata sahip bir güzelliğe ve anlama sahiptir. Erkek ve kadın vücudu, yatay boyutun zaten merkezinde bulunmakta olan, mükemmelliği varoluşun dikey boyutunun yükselişinde bulunan ve ebedîlik için doğmuş bir yaratık olarak insanın mukadderatını açığa vurur. Haç'ın kesişme noktasına[36] varmış olarak insana düşen, kendini aşmanın ve tam anlamıyla insan olarak kalmanın tek yolu olan şey olarak dikey eksenini yükseltmektir; insan olmanın yolu kişinin kendinin ötesine geçmesidir. Saint Augustine'in söylediği gibi: İnsan olarak kalmak için, kişi insanüstü olmalı.

---

35. Bkz. Schuon, *Du Divin à l'humain*, bl.3.
36. Haçın yatay ve dikey boyutları varlığın hem yatay ve hem de dikey tüm olabilirliklerini kendisinde ihtiva eden İnsân-ı Kâmil'i temsil eder. Bkz. R. Guénon, *Symbolism of the Cross.*

İnsan sayısız iç özelliğe de sahiptir. Hâfıza, modern eğitimin ürünü olan kişilerin tasavvur edebileceklerinin[37] de ötesinde bir değere sahiptir ve geleneksel insanın entellektüel ve sanatsal faaliyetlerinde çok olumlu bir rol oynar. İnsanın sahip olduğu mütehayyile bir fantezi olmaktan öte olarak kozmik gerçekliklere tekabül eden şekiller oluşturma gücündedir ve dinî ve hatta entellektüel hayatta merkezî bir rol oynar; mütehayyile melekesi, imajiner (imaginary) olandan ayırt etmek için imajinal (imaginal) olarak isimlendirilebilecek olanı dışarıda tutan yoksullaştırılmış gerçeklik anlayışıyla bu modern dünyanın algılayabileceğinin daha fazlası birşeydir.[38] İnsan ayrıca, kendisi vasıtasıyla hem kalbî ve hem de zihnî bilgilerini dışa vurabileceği mucizevî konuşma yeteneğine sahiptir. İnsanın konuşma yeteneği onun ilâhî tabiatının ve varlığının merkezinde parlayan Logos'un doğrudan yansıması ve eseridir. Bu konuşma yeteneği vasıtasıyla insan Tanrı Kelimesi'ni açıklayabilir; bu, dua şeklinde olur ve nihayet, iç konuşma ve sessiz zikir olan, ve bizzat insanın duanın ta kendisi halini aldığı kalbin özlü duası da yine bu konuşma yeteneği vasıtasıyladır. İnsan halife tabiatını Kâmil İnsan'ın bu ilâhî tecellîye ilişkin duasıyla gerçekleştirir; bu duaya hem sema, hem yeryüzü katılır.

Gücü ve özellikleri açısından insanın esas itibarıyla, hayatını belirleyen üç güç ya da kutba sahip olduğu söylenebilir: bunlar akıl, duygu ve iradedir. İlâhî bir varlık olarak insan, gerçeği bilebilir olan bu mutlak ve doğal akla; insanın sınırlı durumlarının ötesine geçebilen ve sevgi, acı, fedakârlık ve korku[39] vasıtasıyla nihaî olana ulaşa-

---

37. Hafızayla ilgili olarak geleneksel doktrinlerin canlanışı son yıllarda bazı ilgilerin konusu oldu. Bkz. F. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1966.

38. Bu, ilk kez hayalin olumlu rolünü "imaginary" deyimiyle ilişkili alçaltıcı çağrışımlardan ayırt etmek amacıyla Fransızca'da Corbin tarafından kullanılan bir deyimdir. Üç yüzyıllık bir ihmalden sonra son yıllarda bazı Avrupalı filozof ve bilim adamları tahayyülle ilgili olarak geleneksel öğretinin yeniden değerlendirilmesine ciddi olarak dikkatlerini çevirdiler. Bu grup arasında, Fransa'da Chambéry'de hayal âlemi üzerinde çalışmalar için "Centre de recherche sur l'Imaginaire" ismiyle bir merkez kuran G. Durand özellikle anılmalıdır. Bkz. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, 1979; ayrıca, Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trc. R. Manheim, Princeton, 1969. Ayrıca bkz. R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination*, New York, 1968.

39. Ulûhiyet eşliğinde heybet ve büyüklük (azamet) anlamının kaybı sonucu modern insan için korku duygusu yalnızca olumsuz anlamıyla gelmektedir. Geleneksel anlamı dikkate alındığındaysa, Saint Paul'ün ve İslâm Peygamberi'nin tekrarlamış oldukları İncil'deki deyişteki gibi: "Hikmetin başı Allah korkusudur" (*re'sü'l-hikmeti mehâfetullah*). Bu sürekli bir anlama sahiptir; çünkü eşyanın doğasına ve ölümsüzlük için yaratılmış olan insanın en acil ve gerçek gereksinimlerine tekabül etmektedir.

bilen duygulara; ve seçmede serbest olan ve İlâhî Özgürlüğü yansıtan bir iradeye sahiptir ya da sahip olabilir.

İnsanın asıl mükemmelliğinden ayrılışı ve Hıristiyanlığın düşüş dediği şeyin sonucu olan kararsızlıklar nedeniyle bu güçlerin hiçbirisi gerektiği gibi ve insanın ilâhî tabiatına uygun şekilde kendiliğinden faaliyet göstermez. İnsanın, bir sembolün gerçekliğin daha üst bir düzeyinden inişi gibi yeryüzüne düşüşü hem yansıma ve hem de tersine dönüş anlamına gelir; tersine dönüş durumunda insan dalâlete düşer. Akıl zihnî faaliyete indirgenebilir; duygular vehmî pıhtılaşma çevresindeki cazibeden —bunu genellikle kendimiz olarak isimlendiririz, oysa ki yalnızca olumsuz anlamıyla ruhun düğümlerini kapsayan bendir bu— daha fazla bir kötüleşme içinde olabilir; ve irade, insanı kendi varlığının kaynağından, kendi gerçek kişiliğinden ayıran şeyi yapmaya zorlayan şey durumuna indirilebilir. Fakat bu güçler, gelenek tarafından egemen olunduğunda ve vahiyden yayılan nur ve lütufla doyurulduğunda insan vücudu gibi kendi ilâhî doğasını açığa vurmaya başlar. İnsan bedeni daha masum ve Tanrı'nın kendisini yarattığı forma daha sadık kalırken, insanın dalâleti ve İlâhî Prototipinden ayrılışı bu ara alanda, yani insanın kendisiyle özdeşleştirdiği irade ve duyguları, ve hatta aklın kendisi değilse bile aklın zihnî yansıması alanında doğrudan yansımaktadır. Halife insanın durumu dediğimiz normal durumda bu üç insan gücü ya da yeteneğinin, yani akıl, duygular ve iradenin gayesi Tanrı'dır. Dahası, hikemî perspektifte hem duygular ve hem de irade akılla ilişkilidir ve onunla yüklüdür; kişi sevdiğini bilmeden nasıl sever ve en azından ne istediğine dair bazı bilgilere sahip olmaksızın onu nasıl ister?

Anthrôpos olarak insanın gerçekliğinin daha tam bir biçimde anlaşılması, dikkati insanlığı karakterize eden çeşitli türdeki parça ve bölünmeler üzerinde toplayarak da mümkündür. Geleneksel öğretilere göre orijinal *anthrôpos* çift cinsiyetli bir kişiydi; bazı geleneklerse birlikleri çift-cinsiyetli durumla özdeşleşen bir erkek ve bir dişiden söz etmişlerdir.[40] Her iki halde de, insanlık hali ve saadetin tabiatında var

---

40. Örneğin Hindistan'da; Tantrizmde çift cinsiyetli kişiye *(Ardhanârî)* işaret edilmekteyken, Şivî ekolünde bu çift cinsiyetlilik durumu genellikle Şiva ile Parvâtî'nin birliği olarak heykelle temsil edilir; bunlar bazen yarı erkek ve yarı dişi olmak üzere bir tek kişi olarak yapılır; bu durumda Şiva, *Ardhanârîşvara* olarak bilinir.
Çift cinsiyetliliğin anlamı ve bu sembolün anlamının bazı çağdaş uygulamaları üzerine bkz. E. Zolla, *The Androgyne, Fusion of the Sexes*, Londra, 1981; ayrıca bkz. K. Critchlow, *The Soul as Sphere and Androgyne*, Ipswich, İngiltere, 1980.

olan ve cinsiyet birliği ile yakından ilişkili olan tamlık ve mükemmellik gerçekte cinsiyetlerin ayrımından önceki çift cinsiyetli duruma aittir. Ancak, yaratılmış düzeni karakterize eden ve kendilerini varlığın ilkesel olanın altındaki tüm düzeylerinde açığa vuran *yin-yang, puruşa-prakrti*, aktiflik-pasiflik ve madde-suret gibi ikilemler yalnızca bu çift cinsiyetli gerçeklik düzleminde ortaya çıkabilirler ve dişi ile erkeği meydana getirirler, maamafih bunlar saf *yin* ve saf *yang*a karşılık gelmezler. Bunlar yaratık olduğundan, kendi içlerinde dualitenin her bir durum için egemen olan unsurlarından birisiyle birlikte her iki ilkeyi de ihtiva ediyor olmalıdırlar. Bütünleyicilikleriyle, bu dişi ve erkek, çift cinsiyetli varlığın birliğini canlandırır; ve gerçekte cinsel birleşme, çift-cinsiyetli *anthrôpos*a ait olan cennetteki vecd halinin dünyadaki yansımasıdır. Bu çift-cinsiyet gerçekliği kadın ve erkeğin her ikisinde yansımıştır; ve böylece cinsiyetler arasındaki ilişkiyi karakterize eden hem tamamlayıcılık ve hem de rekabet yansımış olmaktadır. Her ne olursa olsun, dişi ve erkek arasındaki ayrım yalnızca biyolojik değildir. Hatta bu ayrım yalnızca psikolojik ve ruhsal da değildir. Bu ayrımın kökleri İlâhî Tabiat'ın Kendisi'ndedir; erkek daha çok İlâhî olanın Mutlaklığını ve kadın da O'nun Sonsuzluğunu yansıtmaktadır. Tanrı'nın dünyaya dönük veçhesi eril deyimlerle tasavvur edilirse; O'nun derûnî Sonsuzluğu, Merhameti ve Hikmeti gibi, dişil deyimlerle sembolize edilir.[41] Dünyevî bir rastlantı olmaktan uzak birşey olarak insanın cinselliği, nihaî olarak metakozmik bir anlamın esaslarını yansıtır. Bu cinsiyetin, geçici bazı anlar için söz konusu olsa bile, duyular vasıtasıyla "Sonsuz"u hissetmek için manevî müşahedeye sahip olmayan insanoğluna açılan tek vasıta olması sebepsiz değildir; ve bu cinsiyet erkek ve kadın ruhu üzerinde derin bir iz bırakır ve onları diğer fizik olaylara göre daha sürekli bir biçimde etkiler. İnsan cinsinde erkek-dişi ayrımının mahiyetini anlamak ve her cinsiyetin açığa vurduğu olumlu nitelikleri takdir edebilmek, gerçekliği hem dişi ve hem de erkeğin varlıklarının merkezinde bulunan çift-cinsiyetli varlığın tabiatı konusunda daha büyük bir vukuf kazanmak demektir.[42]

---

41. Arapça'da rahmet *(rahme)* ve hikmet *(hikme)* kelimelerinde olduğu gibi birçok dilde bu sıfatların dişil formda oluşu bir rastlantı değildir.
42. Modern insanın bir tür egaliteryanizm (sosyal ve siyasal eşitlik öngören anlayış) adına cinsiyetler arasındaki nitelik farklılıklarını tahrip etmek amacındaki teşebbüsü Prometeyen insanın insanlık durumunun arketipsel gerçekliğinden ayrılışının daha da keskinleşmesinin bir sonucundan ve cinsiyetler arası değerli nitelik farklılığına karşı duyarsız olmaktan başka birşey değildir.

İnsanlar yalnızca cinsiyetine göre ayrılmamıştır, her iki cinsin de paylaştığı huy ve mizaçlara göre de ayrılır. Diğer geleneksel ekollerde de karşılıkları bulunan geleneksel Câlînûs tıbbının dört mizacı yalnızca fizik bedenle değil, psişik cevherle ve gerçekte nefs diye isimlendirilen şeye ait melekelerle de ilgilenir. Bunlar yalnızca duyguları değil, iradeyi ve hatta huy değişikliklerinin üzerinde kalan zihnî faaliyet kalıplarını da etkiler. Aynı şey evrenin ya da *prakrti*nin asıl özünün temel eğilimleri olan ve yalnızca fiziksel alanla değil, insan tipleriyle de ilgilenen Hindu kozmolojisindeki üç *guna*[43] için de söylenebilir. İnsanın *yin-yang* ikili ilkesiyle; yükselen *sativa*, genişleyen *raja* ve inen eğilim olan *tama*nın oluşturduğu üç *guna*yla; ve çeşitli kozmolojik şemalarla açıklanmış olan dört mizaç, unsur ve ahlatla yakın bir ilişkisi bulunan yaratılışlarla farklılaşabileceği söylenebilir.[44]

İnsan tipleri astrolojik olarak da tiplere ayrılabilir (burada astroloji kehanete ilişkin anlamıyla değil, kozmolojik ve sembolik anlamıyla kullanılmaktadır).[45] Gerçekte geleneksel tıbbî ve fiziksel tipolojilerle ilgili olan astrolojik sınıflamalar insan ruhunun çeşitli görünüşlerinin kozmik karşılıklarıyla ilgilenir ve insan arketipinin kozmik aynadaki kırılmasını açığa çıkarır; bunu burçlara ilişkin işaretler ve gezegenlerle ilişkili niteliklere işarette bulunarak bu kırılmadaki sapmayı ortaya çıkarmak şeklinde yapar. Geleneksel astroloji bir bakıma insanla onun varlığının melekî düzleminde ilgilenir, bunun yanısıra da insan türündeki farklılaşmanın bir diğer yüzünün açığa çıkması olan bir insan tipolojisini —sembolik anlamıyla— ortaya koyar. İnsanın zihnî güçleri ve bedenin çeşitli kısımlarıyla astrolojik işaretler arasındaki karşılıklılık, semâvâtın hareketi arasındaki karmaşık uyum, çeşitli " tezahürler" ve gezegenlerle insan faaliyetleri arasındaki ilişkiler de insanı mikrokozmos olarak kozmosa bağlayan derûnî bağı tasvir eden araçlardır.

İnsanlık ayrıca kastlara ve ırklara ayrılmıştır; bunların her ikisi de modern dünyada çağrıştırdıkları pejoratif anlamın dışında kendi asıl gerçeklikleriyle anlaşılmalıdır. İnsanlığın kastlara ayrılmış olu-

---

43. *Gunalar* üzerine bkz. Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, bl. 4.
44. İlişkileri üzerine bkz. Nasr, *Islamic Science An Illustrated Study*, s. 159 vd.
45. Astrolojik insan tiplerine ilişkin geleneksel bakış üzerine bkz. al-Biruni, *Elements of Astrology*, trc. W. Ramsey Wright, Londra, 1934; Burckhardt, *The Mystical Astrology of Ibn Arabi*, Londra, 1977; R. Z. Zoller, *The Lost Key to Prediction*, New York, 1980; M. Gauguelin, *The Cosmic Clocks*, Londra, 1969; ve J. A. West ve J. G. Toonder, *The Case for Astrology*, Londra, 1970.

şu, geleneksel toplumlarda var olduğu şekliyle değişmez sosyal tabakaların varlığını gerektirmez; örneğin, Hint'te ve eski İran'da olduğu şekliyle sosyal tabaka İslâm toplumlarında var olmamıştır. Geleneksel insan bilimi kast kavramını insan tiplerini anlamada anahtar olarak görür. Tabiatları itibarıyla tefekküre yatkın olup bilgi arayışına girenler vardır; bunlar bir rahip mizacına sahiptir ve normal zamanlarda toplum içinde genellikle bir din adamı ve entellektüel gibi fonksiyon görürler. Savaşçılar ve liderler vardır; bunlar gerçek için savaşma ve yaşadıkları dünyayı koruma cesaretine sahiptirler; bunlar Tanrı'ya ibadette kendisini feda eden bir din adamı tabiatına sahip kişiler gibi savaş alanında kendilerini fedaya hazırdırlar. Bu ikinci sınıfın üyeleri bir şövalye işlevine sahiptirler ve normal zamanlarda siyasî liderler ve savaşçılar olacaklardır. Ve kendilerini ticarete hasredenler vardır; bunlar, dürüst bir yaşayış ve sıkı çalışmayla kendilerini ve çevrelerindekileri desteklerler, güçlendirirler. Bunlar ticarete yatkın bir mizaca sahiptirler ve geleneksel toplumlarda normal toplumun iş ve iktisadî fonksiyonlarını görürler. Ve, faziletleri itaat etmek, yönetilmek ve kendilerini yönlendirenlerin talimatlarına göre çalışmak olan kişiler vardır. Hinduizmin *brahman, kşatriya, vaisya* ve *sudra* olarak tanımladığı bu sınıfların tüm toplumlarda doğuştan tanımlanması gerekmez.[46] Her hal ve durumda, insan tiplerini inceleyen çalışma konu olduğu sürece erkek ve kadının yaşayıp öldüğü tüm zaman ve iklimlerde bu sınıflar bulunacaktır. Bunlar, insanoğlunu *pneumatics, psychics ve hylics* (yeni-Eflatuncularda *hylikoi*) olarak üçe ayıran yeni-Eflatuncu bölmeyi tamamlayan insan tiplerini temsil ederler. Kastın anlamını daha derinliğine anlamak, hangi çevrede yaşıyor olursa olsun insan tabiatının engin bir tezahürüne ait bir vukuf kazanmak içindir.[47]

Nihayet, insanoğlunun ırkî ve etnik tiplere bölündüğü açıktır. Dört ırk var: sarı, kızıl, siyah ve beyaz. Bunlar dört sınıf gibi, insan dayanışmasının dört sütunu olarak iş görür. Dört sayısı, dört yönü ve tabiî âlemin meydana geldiği dört unsuru sembolize etmektedir.

---

46. Sınıfların metafizik anlamı üzerine bkz. Schuon, "Principle of Distinction in the Social Order", yazarın *Language of the Self* isimli eseri içinde, s. 136 vd.

47. İnsan için birden fazla sınıfın özelliklerine sahip olmak mümkündür. Bunun en bilinen örneği İbrahimî geleneğin hükümdar-peygamberleridir; bu peygamberler hem en yüksek düzeyde din önderi ve hem de savaşçı tabiatına sahiptirler. Melkizedik varlık, manevî olduğu kadar dünyevî liderliğin tabiatlarının birleşimi için önde gelen örnektir.

Her ırk iki-cinsiyetli gerçekliğin bir tezahürüdür ve kendine ait özelliklere sahiptir. Hiçbir ırk, her ırkta dişi ve erkek üyelerin her ikisinde de farklı biçimde ortaya çıkan güzellik de içinde olmak üzere insanın gerçekliğinin tümüne sahip değildir. İlâhî Asl'ın tamlığı ve tüm İlâhî İsimler'in ve Sıfatlar'ın tecellî zemini olan Kâmil İnsan'ın gerçekliğinin zenginliği, inanılmaz değişiklikleri içinde prototiplerinin farklı yanlarını açığa vuran ve birlikte Allahu Teâlâ'nın ilk yaratışının —hiçlik aynasında Mahbûb'un vechinin kadîm yansıması olan insanın gerçekliğiydi bu— ihtişamı ve güzelliği hakkında bir fikir veren bu ırk ve etnik grup çokluğunu gerektirir.

İnsanlığın erkek ve dişi cinslerine, birçok mizaç tiplerine ayrılması, astrolojik açıdan tasnifi, kastlara, çeşitli ırklara ve bu insanın konumunu idrak etme biçimlerinin birbirine nüfuz etmesiyle ortaya çıkan başka birçok faktöre göre değişen mizaçları, insan isimli yaratığın derin karmaşıklığını ortaya koyar. Senteze mukabele olarak analizin ortaya çıkardığı gibi, tiplerin bu şaşırtıcı düzenlemeleri her insanın kendisinde yansıdığı *anthrôpos*un kadîm gerçekliğine döner. Nerede ve ne zaman yaşarsa yaşasın, insan olmak insan olmaktır. Bundan dolayı, yalnızca geleneksel insan-bilimin kavrayabildiği geleneksel insanlığın engin bir birliği —bu birliği, modern insanın ilgilerini ve insanın durumuna ilişkin çalışmalarını karakterize eden tek tip oluşa ve brüt bir niceliksel eşitliğe indirgemeksizin— vardır.

Tüm bu tip farklılıklar vasıtasıyla gelenek halife insanın Mutlak'ı bilmek ve Tanrı iradesine göre yaşamak için doğduğunu ortaya koyar. Gelenek, insanların ilke olarak yaşamaları gereken düzeyde değil ve fakat daha aşağı düzeylerde yaşadığı gerçeğinin ve karakteristik olarak beşerî olan kusurlu oluşun da tam olarak bilincindedir. Bu özellik, özündeki vahiyle dini ihtiva eden izafî olanda Mutlak'ın doğrudan tezahürlerini bile kapsar. Mutlak'a dayanan İslâm gibi bazı geleneklerin reddettiği ilâhîleşen insandan söz etmeksizin, peygamber ve Tanrı kelamının sözcüsü olabilen insan, böyle bir varlıktır. Bu haller içinde bile beşerî bir sınır vardır, ve her din içerisinde saf şarta bağlı olmayan bir Hakikat, bu hakikatın insan özüne nüfuz ettiği bölgeye ait olan bir sınır bulunur.[48] Ayrıca, vahiy daima Allahu Teâlâ'nın kendisine hitap ettiği halkın diliyle indirilmiştir. Kur'ân'ın dediği gibi: "Biz her peygamberi yalnızca kendi kavminin diliyle gönderdik ki on-

---

48. Bkz. Schuon, "Understanding and Believing" ve "The Human Margin", Needleman (editör), *The Sword of Gnosis*, s. 401 vd.

lara (emredildikleri şeyleri) açıklasın."[49] Bundan dolayı, dünyada dinlerin çokluğu "insanlığın" çokluğuyla birliktedir. Bundan dolayı insana ait durumlar Hakikat'ın çeşitli vahiylerine belli bazı özellikler verir; bu vahiylerin özüyse tüm formların üstünde kalır. Gerçekte insan vahiyle kutsallık kazandırılmış olan aklıyla şekle bürünmemiş Öz'e nüfuz edebilme ve şekil almamış Hakikat'ın İlâhî Hikmet ve İrade'ye uygun olarak mesajın muhatabının formuyla değişikliğe uğradığını bilebilme kabiliyetindedir. Allahu Teâlâ bu muhatabı farklı iklim ve şartlarda Kendi vahyini almak üzere yaratmıştır.[50]

İnsan kabının (vücudunun) ihtiva ettiği İlâhî iksirin menşeini anlamadan yalnızca bu kapla tatmin olan agnostik hümanizm, ne gariptir ki, yalnızca hapisten dönenlerin geçici olarak barınabileceği gayr-i insanî bir yurttan ibarettir. Halife insan binlerce yıldır yeryüzünde yaşamaktadır ve modernizmin şiddetli saldırısına rağmen bir yerlerde yaşamaya devam edecektir. Fakat, Prometeyen insanın ömrü gerçekten kısa sürmüştür. Rönesans'ın Prometeyen devrimiyle birlikte hümanizm türü birkaç yüzyıldır yalnızca hayatın insanî niteliğini değil, insanın asıl özünü de tehdit eden insan-altı olmaklığa yol açtı. Prometeyen insan açısından beklenilmemiş olduğu görülen böylesi bir durumun sebebi, geleneksel görüş açısından oldukça açıktır. Bu sebep, insandan söz etmenin aynı zamanda İlâhî olandan söz etmek demek olduğu gerçeği içinde bulunmaktadır. Bilim adamları zaman zaman Çin ya da İslâm hümanizmi tartışmaları yapmışlarsa da, gerçekte, Avrupa Rönesansına eşlik eden ve bu Rönesans hümanizminin ortaya çıkışını takip eden anlayışın benzeri bir hümanizm hiçbir geleneksel uygarlık içinde var olmamıştır. Geleneksel uygarlıklar insandan ve kuşkusuz en üst düzeydeki kültür ve disiplinlerden söz etmişlerdir; ancak onların sözünü ettiği insan Semâvât'ı arza bağlayan eksen üzerinde duran ve öz varlığı üzerinde ilâhî olanın izini taşıyan halife insan olmaklığı hiçbir zaman terketmemiş olan insandır.

Laik ve agnostik bir hümanizmi imkânsız kılan şey insanın bu temel tabiatıdır. Metafizik olarak Tanrı'yı öldürmek ve insan üzerindeki Ulûhiyet izini yok etmek, insanın kendisini tahrip etmeksizin mümkün değildir. Modern dünyanın acı tecrübesi bu gerçeğin karşı konulamaz delilidir. Tanrı'nın kozmosa ve insana doğru dönmüş ol-

---

49. Kur'ân-ı Kerîm, Rad sûresi, âyet: 4.
50. 9. Bölümde bunu daha kapsamlı biçimde ele alacağız.

duğu yüzü (Kur'ânî ifadeyle *Vechullah*)[51] insanın Ulûhiyet'e doğru müteveccih olan yüzünden ve aslında insan yüzünün kendisinden başka birşey değildir. Bir kişi, kendisini yok etmeden ve bir karınca yuvasının tepeciğinde kaybolmuş yüzsüz bir entiteye irca etmeden "Tanrı'nın yüzü"nü "yok" edemez. Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür" çığlığı, yirminci yüzyıl tarihinde birçok şekilde ortaya çıkmış olduğu gibi, "insan ölmüştür"den başka bir anlama gelmez. Gerçekte Nietzsche'ye cevap oluşturan şey, merkezi olmaksızın bir daire üzerinde yaşayabileceğini düşünen Prometeyen insanın ölümüydü. Diğeri, yani halife insan modern dünyada unutulmuş olmakla birlikte, atalarının düşünce model ve kalıplarını terketmiş olmakla gururlanan insanlar arasında yaşamaya devam ediyor; yaşamaya devam edecek ve hiç ölmeyecek.

İnsan olarak kalmaya ve maneviyatın sönükleştiği ve hayatın laikleştiği bu dönem içinde bile şurada burada yaşamaya devam eden bu insan, aşkın olan akıbetinin ve Mutlak'ın bilgisi olan aklının işlevinin farkında olan varlıktır. O (halife) insan hayatının değerini tam olarak bilir; bu hayat, bu dünyada yaşayan yaratığa kozmos ötesine geçme imkânı verendir. Ve o, böyle bir imkânın gerektirdiği sorumluluğun daima bilincindedir. O, insanın büyüklüğünün insanın parlak zekâsına ya da devasa yaratılarına dayalı olmadığını, bu büyüklüğün kendini kendinden boşaltmanın, inisiyatik anlamda varlık iddiasında bulunmayı terketmenin, Mutlak Hakikat'ı anlama imkânı veren manevî fakr ve fenâ halini yaşamaya katılmanın inanılmaz gücünde bulunduğunu bilir. İranlı şair Sadi'nin dediği gibi:

İnsan bir yere varır ki, orada Allah'tan başka hiçbir şeyi görmez
İnsanlık makamının nasıl yüceltilmiş olduğuna bir bak![52]

Halife insan, yarısı kendisi vasıtasıyla Kaynak'tan, ulûhiyet içindeki arketipinden inmiş olduğu yörüngeyi temsil eden yayın bize en

---

51. İlâhî olanın insan üzerindeki doğrudan izini taşıdığından dolayı "yüz"ün anlamı tüm geleneklerde vurgulanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah'ın yüzü"ne dair işaretlerde bulunulmuştur; bu işaretler birçok Müslüman bilge için tefekkür kaynağı olmuştur. Bkz. Örneğin, H. Corbin, "Face de Dieu et face de l'homme", *Eranos-Jahrbuch* 36 (1968): 165-228, burada Corbin Kadı Said Kummî'nin Allah'ın yüzünün insan yüzüyle ve insanın insanlığını belirleyen şeylerle ilişkili anlamı üzerine olan öğretisi üzerinde durur.

52. رسد آدمی بجائی که بجز خدا نبیند   بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

yakın olan noktası üzerinde durur; yayın diğer yarısı, yükselişi temsil eder, bu, Kaynağa geri dönüş için izlemesi gereken yoldur. İnsanın tüm yapısı, ne "ise" o olan ve ne olursa o olan yolcunun bu rolünü açığa vurur. İnsan yalnızca kendisini gerçekleştirdiğinde tümüyle insandır ve bunu yaparken kendi mukadderatını gerçekleştirmiş olur ve kendi bireysel kemâline ulaşmış olmanın yanısıra çevresindeki dünyayı da aydınlatır. Yeryüzünden, bâtınî olarak terketmiş olduğu semavî ikametgâha olan yolculuğunda insan yeryüzü için inâyetin kanalı ve onu Semâvât'a bağlayan köprü haline gelir. Gerçeğin halife insan tarafından gerçekleştirilmesi insanlık durumunun yalnızca hedefi ve sonu değildir; bu gerçekleşme Semâvât ve arzın yeniden birleşmesinin ve kozmosun ve ona nüfuz eden ahengin Kaynağı olan Birliğin yeniden kuruluşunun vasıtasıdır da. Tam olarak insan olmak, kendisinden tüm Semâvât ve arzların doğduğu ve kendisinden hâlâ hiçbir şeyin *gerçekte* ayrılmadığı o kadîm Birliği yeniden keşfetmek demektir.

ALTINCI BÖLÜM

Tecellî Olarak Kozmos

Derinlerde gördüm dağınık, aşkla bağlı bir tek cilt halinde, yaprakları tüm kâinata yayılmış; cevherler ve arazlar ve onların ilişkileri, söylediğim şekilde, fakat basit bir ışık halinde kaynaşmış olarak.[1]

Dante

Ayrıntısına girmeden önce, Dante'nin yazdıklarını açıklar mahiyette şu söylenebilir: Kutsal bilginin hedefi kutsalın yani tüm kozmik tezahürlerin ötesinde bulunan Gerçeklik'in bilgisi olmakla birlikte, kâinat kitabının dağılmış yapraklarının daima bir toplanma safhası vardır. Kozmos belli tip maneviyatlar üzerinde olumlu bir rol oynar. Bütünlüğe sahip bir gelenek bunu dikkate almalı ve genel perspektifi içerisinde buna yer vermelidir. Bu, her yolun uzmanının kâinat kitabının sayfaları üzerinde çalışmaya ihtiyacı olduğunu söylemek değildir. Fakat, muhakkak, kâinat son derece önemli kadîm âyetleri ve kozmosun esas varlığı olan ve çevresindeki kozmik çevre ile derin bir iç çekirdeğe sahip olan ve birbirini tamamlayan unsurları kozmik aynada yansıtılmış olan insanı ihtiva eden bir kitap olduğundan dolayı, kutsal bilgi; basit bir şekilde tabiatın deneysel bilgisinden ya da tabiatın güzelliği karşısında salt bir duyarlılıktan —bu duyarlılığın birçok Romantik İngiliz şair tarafından nasıl soylu bir şekilde açığa vuruldluğu konu değil— ibaret olmayan kozmos bilgisini de içermelidir.

---

1. Bkz. Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, *Paradiso*, bir yorumla birlikte trc. C. S. Singleton, Princeton, 1975, s. 377. Singleton bu dikkate değer pasajın bazı sembollerini, *squaderna*'nın dört rakamıyla ve *s'interna* kelimesinin teslisle olan ilişkisi de dahil olmak üzere açıklar (s. 576-577).

Geleneksel dünyada bir kozmos bilimi vardır; aslında, kozmosu konu edinen birçok bilim ya da kozmolojik bilimler vardır. Bunların her birisi yıldızlardan minerallere kadar birçok doğal ve kozmik alanda, ancak metafizik prensiplerin bakış açısıyla faaliyet göstermişlerdir. Tüm geleneksel kozmolojiler metafizik prensiplerin kozmik realitenin çeşitli alanlarına uygulanmasının ürünüdür. Bu uygulama, hissî etkiler karşısında kendisini tümüyle bırakmamış olan ve Akıl (Intellect) ile birlikteliği bulunan bir insan aklının uygulamasıdır. Bu tür bilimler tabiatla da ilgilenmişler ve bu dünyaya ilişkin bilgiyi de ortaya koymuşlardır; bu bilgi yalnızca ilmî değildir, bugün anlaşıldığı şekliyle de 'bilimsel'dir.[2] Bu örneklerde bile bu tür geleneksel bilimlerin hedefi gerçekliğin kapalı bir sistemdeki belli bir düzenine ait, gerçekliğin diğer boyutlarından ve bilginin diğer alanlarından kopuk bilgi üretmek değil, ilgili olduğu söz konusu alanı gerçekliğin daha üst disiplinleriyle —bilginin kendisi daha üst bilgi disiplinleriyle bağlantılı olduğundan— irtibatlandırılan bir bilgi üretmek olmuştur.[3] Aynı âlem ve tabiat alanlarıyla ilgilenen modern bilimden geleneksel bilimi ayırt eden bu tür şeyler vardır. Birçok örnekte olduğu gibi, dünya görüşünü dikkate almaksızın ya da kabul etmeksizin dış muhtevasını alan modern bilimin yükselişinin anlaşılmasında büyük öneme sahip olan geleneksel bilimler,

2. Doğu hikmeti ve Batı biliminden söz edenlerin ve sahip olduğu hikmetini yüceltip "bilim"ini küçümseyerek Doğuyu övmeye çalışanların —böylece bilimin Batının önde gelen büyük başarısı olduğu düşünülür— tersine biz, yüce bir doğaya ve paha biçilemez bir değere sahip olan Doğu hikmetinin yanısıra, Batıda bugün yaygın olanlarına alternatif doğa bilimleri ve felsefelerini mümkün kılabilecek olan Doğu uygarlıkları bilimlerinin de büyük öneme sahip olduğuna inanıyoruz. Bu yüzyılın ilk yarısında Doğu hikmetini ve Batı bilimini bu şekilde yanyana koyuşun aksine bugünün gerçek bilginin arayıcılarının Doğu hikmetine olduğu kadar Doğu bilimlerine de fiilen büyük ilgi göstermekte olduklarını görmek ilginçtir. Kuşkusuz burada herhangi bir şekilde Doğu hikmetinin değerini azaltmak istiyor değiliz; Doğu hikmetine ait bilgi olmaksızın geleneksel bilimler anlamsız hale gelirler. Yapmak istediğimiz şey, Doğu uygarlıklarının felsefe ya da bilime belli bir katkısı olmuş olduğunu, doğa araştırmalarına olan katkısınınsa önemsiz olduğunu iddia edenler karşısında geleneksel bilimlerin önemini savunmaktır. Tüm Avrupa ve Amerika şehirlerinde Akupunktur ve Hatha Yoga uygulayanların varlığına ve Doğu bilimlerine ait tüm popüler eserlerin tercümeler yoluyla Batıda elde edilebilir hale gelmiş olmasına rağmen, bu tür bir bakış açısına sahip olanlara hâlâ sıkça rastlanılmaktadır.

3. Kozmolojinin geleneksel anlamı ve önemi üzerine bkz. T. Burckhardt, 'Nature de la perspective cosmologique', *Études Traditionnelles* 49 (1948): 216-19; ayrıca bkz. T. Burckhardt, 'Cosmology and Modern Science', (editörü J. Needleman olan) *The Sword of Gnosis* isimli eser, özellikle, s. 122-32. İslâm kozmoloji anlayışı için bkz. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.*

modern tabiat bilimleri dışındaki diğer bilimler için daha büyük bir öneme sahiptir.[4] Kozmosla ilgili geleneksel bilimler sembolizmin dilini kullanırlar. Bu bilimler, ilgi alanlarının duygusal ya da şiirsel bir tasvirini yapmadıkları ve bir 'bilim'i ortaya koymuş oldukları iddiasındadırlar. İddialarına göre, bu, varlığın değişik düzeyleri arasındaki benzerlik üzerine kurulu sembolizmin diliyle ifade edilmiş olan bir *bilim*dir. Gerçekte pek çok kozmoloji bilimi bulunmakla birlikte, hatta bazan bir gelenek içinde bir tek alanla ilgili birden fazla bilim olmasına rağmen, birçok dil ve sembol içinde ifadesini bulmuş olan ve bir bakıma *sophia perennis* uygulaması, bir diğer bakımdan da esas itibarıyla metafiziğin konusu olan *sophia perennis*in tamamlayıcısı olan bir *cosmologia perennis*'in varlığından söz edilebilir.

Geleneksel anlamda, öncekini tamamlayan bir diğer tip kozmos 'araştırma'sı daha vardır. Bu, belli doğal formların İlâhî Sıfatların yansıması olarak ve kozmosun *ilâhî olan* bir çerçevede düşünülmesidir. Bu perspektif Platonik anlamda hatırlamaya vesile olacak şekilde formların gücüne dayanır; ve kuşkusuz, cennetteki asıllarıyla doğal formların cevherî hüviyetine dayanmaz. Ruhî gerçekleşme (kemâle erme); bu "doğal formların ve nesnelerin metafizik şeffaflığı"na da gerekli bir boyut olarak işaret eder ve "Allah'ı her yerde görme"[5] hali olarak zevkî hikmet perspektifine dayanır. Gerçekte, geleneksel kozmolojik bilimler kozmosun çeşitli alanlarına ilişkin gerçek bir bilimi mümkün kılmanın yanısıra, tasavvuru için bir destek olmak üzere kendilerini ödünç verirler. Geleneksel kozmoloji insanın kozmosu bir ikon olarak tasavvuruna imkân veren bir yoldur da. Bundan dolayı, kutsal bilgi açısından ve "kalp gözü"nün kutsallaştırıcı ışınlarından ayrı düşmemiş gözlerle görüldüğü şekliyle, kozmosa ilişkin her iki bilgi türü de kozmosu tecellî[6] olarak açığa

4. Günümüz tarih disiplini, birkaç görünür istisnası dışında geleneksel bilimlerle modern bilimler arasındaki bağı kurabilmiş durumdadır. Ancak, bu tarih disiplini, kendi felsefesinin sınırlamaları ve tümüyle laikleşmiş bilgi anlayışı nedeniyle geleneksel bilimlerin sembolik ve metafizik anlamlarını çözmede başarısız kalmaktadır. Geleneksel ve modern bilimler arasındaki farklılık üzerine bkz. R. Guénon, "Sacred and Profane Science", *Crisis of the Modern World* isimli eseri içerisinde, s. 37-50; ve Nasr, "Traditionel Science", R. Fernando (editör), A. K. Coomaraswamy'ye ithaf edilen ciltte.
5. İlâhî Varlığı herşeyde görme konusunda bkz. Schuon, 'Seeing God Everywhere', (*Gnosis, Divine Wisdom*'da bir bölüm), s. 106-21.
6. Sözlük anlamı itibarıyla 'Allah'ın görünmesi' anlamına gelen tecelli, Allah'ın mevcudâta hulûl etmesi değil, Uluhiyetin yaratılmış cisimler aynasında yansımasıdır.

vurur. Akıl gözüyle kozmosu gözlemek onu zahirîleşmiş brüt gerçeklerin kalıbı olarak görmek değildir; akıl gözüyle kozmosu gözlemek, onu İlâhî Sıfatlar'ın tezahürlerinin yansıdığı bir sahne, Mahbûb'un yüzünün yansıdığı çok sayıda ayna ve insan varlığının Merkez'inde bulunan Hakikat'ın tecellîsi olarak görmektir. Kozmosu tecellî olarak görmek kozmosta ve onun şekillerinde bir-Zât'ın (one Self) yansımasını görmektir.

Bir kutsal kitaba dayanan geleneklerde kozmos geniş bir kitap olarak anlamını da açığa vurur; bu kitabın sayfaları Yazarı'nın kelimeleriyle doludur ve söz konusu dinin vahyedilmiş kitabı gibi anlamın birçok düzeyine sahiptir. Bu perspektif, ölümsüz kitaplar olan Tevrat ve *Ümmü'l-Kitâb* olarak Kur'ân'ın hem vahyedilmiş kitap ve hem de Allah'ın kadîm vahyini yansıtan büyük kitabın ya da bakir doğanın prototipleri olarak görüldüğü Musevîlik ve İslâm'da vardır. Kitaptan çok Logos olarak Oğul'un önemle vurgulandığı Hıristiyanlık'ta da Tanrı'nın kitabı olarak evren görüşü bulunmaktadır; bu görüş çağlar boyunca özellikle zevkî hikmet perspektifine mensup olanların ifadelerinde tekrarlanagelmiştir. Gerçekte, Dante tarafından çok muhteşem bir şekilde resmedilmiş olan bu görüş vahyin iç anlamı ulaşılmaz olana kadar ortadan kaybolmamıştır. Kozmik semboller düz gerçekler haline gelir ve kozmosu tecellî olarak açığa vuracak yerde dünya gerçekliğini kütle ve hareket kategorileriyle sınırlarken, kutsal kitap yorumları da kutsal metinlerin sözlük anlamları olan zâhirin yorumlarına dönüşmüştü. Halife insanın örtü altında kalıp Prometeyen insana dönüşmesi, kozmik kitabın okunamaz oluşu ve kutsal Kitabın zahirî anlamına indirgenmesinden başka birşeyle sonuçlanamazdı.

İnsan, kozmos ve kutsal kitap arasındaki mütekabiliyet İslâm'da tüm bir dine merkezdir. İslâm'ın kutsal kitabı yazılmış ya da tedvin edilip kitap haline getirilmiş Kur'ân *(el-Kur'ânu't-tedvînî)* olduğu gibi, kozmik Kur'ân *(el-Kur'ânu't-tekvînî)*'dır da. Kur'ân'ı meydana getiren cümlelere *âyât* (tekili *âyet*) denilmiştir; âyât, işaretler ya da semboller anlamına da gelir, buna Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi şu âyetiyle işaret eder: "Biz onlara ufuklarda *(âfâk)* ve kendi nefislerinde *(enfüs)* âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun (Kur'ân'ın) gerçek olduğu onlara iyice açık olsun."[7] Âyetler İlâhî Kelime ve Harflerdir; bunlar İlâhî Kitab'ın

7. سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

unsurlarını, makrokozmik dünyayı ve insanın bâtınî varlığını ihtiva ederler. Âyât kendisini Kutsal Kitap'ta, ufuklar (âfâk) ya da semalarda ve yeryüzünde ve insanın nefsinde (enfüs) açığa vurur. O kadar ki, kutsal kitabın âyetleri kendi iç anlamlarını açığa vurur ve insanın zahirî melekeleri ve zekası bir kez daha insanın bâtınî melekeleri ve kalbiyle birleşir ve insan, Tanrı'nın bir işareti olarak kendi varlığını idrak eder; kozmos kendisini tecellî olarak açığa vurur ve tabiat fenomeni Kur'ân'da zikredilen âyâta (işaretlere) dönüşür; bu âyât Albertus Magnus'un ya da John Ray'in doğal formlar üzerine olan araştırmalarında keşfetmeye çalıştıkları *vestigia Dei*'den başka birşey değildir.[8] Benzer şekilde, bakir doğanın bir tecellî olarak insanın kendi bâtınî varlığını keşfinde yardımcı olur. Doğanın kendisi kendi metafiziği ve yakarış tarzıyla ilâhî bir vahiydir; ancak, yüksek dağların uçurumları, ağaçların yaprakları,[9] hayvanların yüzleri ve gökteki yıldızlar üzerine en mahir bir biçimde yazılmış olan hikemî mesajı yalnızca kendisine kutsal bilgi bağışlanmış olan bir mütefekkir okuyabilir.

Vahyin kendisinin doğal formlarla doğrudan ilgili olduğu Amerikan Kızılderilileri —özellikle Düzlüklerde yaşayanlar— ve Şintoizm gibi kadîm karakterdeki bazı diğer geleneklerde de hayvanlar ve bitkiler yalnızca çeşitli İlâhî Sıfatlar'ın sembolleri değil, İlâhî Asl'ın doğrudan tezahürleridir de; şöyle ki, bunlar söz konusu dinin ibadete ilişkin görünüşünde doğrudan rol oynar. Ayrıca, bu geleneklerde, içe dönük de olsa, doğrudan ve mahrem bir doğa bilgisi mevcuttur. Kızılderili ayıyı ve kartalı yalnızca ilâhî varlıklar olarak görmez; Kızılderili kartalı "kartal yapan" ve ayıyı "ayı yapan" şeyin bilgisine sahiptir; Kızılderili bu varlıklarda sanki onların Platonik arketiplerini görür. Bu durumlarda Tanrı'nın vahyi hem insanları ve hem de doğayı kuşatır; bu kuşatma kendi iç gerçekliğine olan yabancılaşmasını doğaya karşı saldırı ve nefret duygusunu arttırarak dışlaştırmış olan Ortaçağ sonrası insanının zahirîleşmiş aklının kavramayacağı bir biçimdedir. Batı Hıristiyanlığında doğaüstüyle doğa arasında yapılan aşırı katı ayrım Ortaçağ sonrası insanın doğaya karşı olan bu saldırganlığını bir dereceye kadar kolaylaştırmıştır. Her hâlükârda, bazı ar-

8. Bu düşünceyi geniş bir şekilde İslâm bilimleri üzerine olan birçok eserimizde işledik; özellikle, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, prologue, *Science and Civilization in Islam*, s. 24; ve *Ideals and Realities of Islam*, s. 54 ve sonrası.

9. Meşhur bir Fârisî sufî şiirine göre:
Her yeşil yaprağın yüzüne yazılmıştır
Yaratıcının hikmeti, anlayışlı insanlar için.

kaik geleneklerdeki hayvan maskeleri ya da Taoist resimde kullanılan Bir'in çokluk düzlemine inişini tasvir eden çağlayanlar ne alçaltıcı anlamıyla animizmdir ve ne de insan ruhunun dış dünyadaki yaratıklar üzerinde beceriksizce bir izdüşümüdür. Bunlar doğal formların özüne ilişkin en derin bilgilere dayanan Kutsal'ın tezahürleridirler. Bu semboller, fiziğin çağlayan ya da söz konusu hayvanların anatomisi üzerine keşfedebilecekleriyle hiçbir şekilde olumsuzlanamayacak ya da iptal edilemeyecek olan kozmos bilgisini temsil ederler. Acaba Amerikan çakalı üzerine kim daha fazla bilgi sahibidir, zahirî alışkanlıkları üzerinde çalışıp onun bedenini inceleyen zoolog mu, yoksa kendisini çakalın "ruh"uyla özdeşleştiren Kızılderili tıp adamı mı?[10]

Geleneksel kozmos bilimlerinin doğadaki formları onların aslî arketipleri açısından incelemelerinin ve bu geleneklerin mütefekkirlerinin de bakir doğa fenomenini tecellî olarak görmelerinin yanısıra, bu geleneklerde doğal dünyadaki şaşırtıcı ahenk çeşitli geleneklerde çeşitli metafiziksel ya da mitlere özgü dillerde açıklanmış olan kadîm insanın fedakârlığının doğrudan sonucu olarak görülür. Tropik denizlerdeki balıkların hayat safhalarını inanılması güç tarzlarla kuzeydeki tundralarda (kuzey kutbuna yakın buzla kaplı bölgelerde) dolaşan yaratıklara bağlayan, âlemi kaplayan bu inanılmaz uyum son zamanlara kadar Batı bilimince gözardı edilmiştir. Bu uyum geleneksel doğa bilimlerinin en önemli unsurunu oluşturur. İster Âlem Ruhu'yla ilgili Pisagoryen uyum teorisi deyimleriyle ve isterse de başka deyimlerle anlatılsın, bu geleneksel doğa bilimleri hayvanlar, bitkiler ve mineraller arasında, çeşitli iklimlerin yaratıkları arasında ve ayrıca varlığın kozmos hayatını mümkün kılan fiziksel, ruhî ve manevî alanları arasındaki bu uyumun bilincindedir. Büyük çevresi yalnızca bazı son dönem çevre çalışmalarıyla kısmen açığa vurulmuş olan bu uyum halife insanın bedeni, ruhu ve maneviyatı arasında olduğu kadar, insan bedeninin uzuvları arasındaki uyum gibidir de. Gerçekte bu uyum insanın bu somut olarak yaşanan uyumuyla derin bir şekilde ilişkilidir; çünkü bu tip uyum, kozmostaki uyum

---

10. Amerikan Kızılderililerinin belli bir hayvanın ruhuyla özdeşleşmesinin anlamı üzerine bkz. J. Brown, *The Sacred Pipe*, Brown, Oklahoma, 1967, özellikle s. 44 ve sonrası, "Crying for a Vision"; C. Martin, *Keepers of the Game*, Los Angeles, 1980; A. I. Hallowell, "Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere", *American Anthropologist* 28/1 (1926): 1-175; ve *Artscanada* no: 184-87 (Dec. 1973 – Jan. 1974), bu sayılarda Amerikan Kızılderilileriyle hayvanlar âlemi arasındaki ilişki üzerine ilginç dokümanlar bulunmaktadır.

için de söz konusu olduğu gibi, hem insanın ve hem de kozmosun prototipi olan Kâmil İnsan'ın varlığının mükemmel uyumundan türetilmiştir. Eğer kozmos müzik seslerinin kristalleşmesi ve müziksel uyum gezegenler anlayışından kuantum enerjisi düzeyine kadar tüm kozmos yapısının anlaşılması için bir anahtar ise, bu, uyumun herşeyin kendisi vasıtasıyla yaratılmış olduğu arketipsel gerçekliğin varlığının özünde bulunduğundan dolayıdır. Eğer Tanrı kendisi vasıtasıyla yaratılmış olan herşeyin ölçüsünü veren bir geometri uzmanıysa, O, aynı zamanda kendisi vasıtasıyla herşeyin yaşadığı ve fonksiyon sahibi olduğu ve kozmosta göz kamaştırıcı ve mucizevî bir tarzda sergilenmiş olan ahengi sağlayan müzisyendir de.

Kuşkusuz, kozmosun kendi yasaları ve ritimleri vardır. Modern bilimlerde doğa kanunlarından söz edilir, ve hatta modern fizikte makrofizik bilim için uygun bir çalışma konusu olmaya devam ederken, kavram değişikliğe uğramış da olsa istatistikî yasaların kümeler üzerinde egemen olduğu düşüncesi muhafaza edildi. Hıristiyan geleneğinin va'zedilmiş yasasıyla —Hıristiyanların kendi yasaları Musevîlik ve İslâm'da olduğu gibi ayrıntılı hükümlerden çok genel manevî ve ahlâkî talimatları kapsar— çelişen doğa kanunu düşüncesinin ortaya çıkışıyla ilgili olan uzunca bir dönemin tarihi içerisinde Batı insanının zihninde doğa yasalarıyla manevî ilkeler arasında bir çatlak meydana getirildi. Hıristiyan geleneğinin bütünlüğe sahip haliyle yaşadığı Ortaçağ'da Erigena ve Saint Thomas'ınkiler gibi doğa yasalarını Tanrı'nın Hikmeti ve Kudreti'yle irtibatlandıran hikemî ve hatta teolojik öğretilerle bu çatlamanın önüne geçilebilmişti. Bununla birlikte, Hıristiyanlıkta İslâm Şeriatı benzeri bir İlâhî Yasa bulunmamakla birlikte, Hıristiyanlık kozmik tezahürü itibarıyla kozmostaki diğer varlıklara hükmeden yasaları kapsıyor olarak görülebilir. Bu çatlak hiçbir zaman tümüyle giderilemedi; Ortaçağ sentezine karşı Rönesans sırasında gelişen isyanla birlikte "tabiat kanunları"yla "İlâhî Kanunlar" dinde ayrılır oldu, öyle ki, İlâhî yasalar olarak geçerliliği kozmosta her yerde görülen yasalar bir süre sonra alçaltıcı anlamıyla "antropomorfizm" kategorisine indirgendi ve itibardan düştü. Ayrıca, Hıristiyanlık emsalsiz bir olay olarak İsa'nın doğumunun ve onun mucizevî hayatının önemini çokça vurguladığından, birçok Avrupalı düşünen insana dinin delilleri doğada yasaların düzenliliğini kıran mucizelere dayanıyormuş gibi göründü; halbuki, düzenliliğin kendisi O'nun yaratıkları

üzerinde yansıyan Logos'un ve Tanrı Hikmeti'nin önceliğinin önemsiz bir delili değildir.[11] Gerçek şu ki, zevkî hikmet perspektifinden, her sabah doğan güneşin yarın Batıdan doğup doğmayacağı bir merak konusudur.

Aynı 'yasa' konusunu İslâm'ın nasıl gördüğü ilginçtir: Kur'ân âyetleri İslâm'ın mensuplarına yalnızca bir ahlâkî davranışlar bütünü ve manevî bir yol getirmekle kalmaz, onlara bir İlâhî Hukuk (Şeriat) da getirir; tüm Müslümanlar arzularını İlâhî İrade'ye uyduran bu hukuka göre yaşamalıdır.[12] Müslümanlar tarafından şeriat daha geniş haliyle yaratılmış âlemin tüm düzeylerini kucaklayan ve Batı entellektüel tarihinde "tabiat kanunları" olarak anlaşılan şeye karşılık olarak görülür. İslâmî kaynakların birçoğu hayvanlara ilişkin İlâhî Yasa'dan söz etmişlerdir.[13] İlginç birşey olarak, Müslümanlara Yunan metinlerinin —özellikle Eflatun'un "Yasalar"ı— çevirileriyle geçen kozmik kanun anlamına gelen Yunanca bir kelime olan *nomos*, Arapça'da "namus" halini almıştır. Eflatun'un "Yasalar" isimli eseri de *Kitâbu'n-Nevâmis* diye isimlendirilmiştir. *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâdıla*[14] isimli eserinde olduğu üzere, Fârâbî gibi filozoflar vasıtasıyla bu kelime İslâm düşüncesinin başlıca ekollerine girmiş ve anlamı da pratikte şeriatla eşanlamlı hale gelmiştir. Bugüne kadar, minberdeki vaizler kadar Müslüman filozof ve din bilginleri de peygamberler tarafından getirilmiş İlâhî Yasalar olan *nevâmisu'l-enbiyâ*'dan olduğu kadar, yaratıklar üzerinde hüküm süren İlâhî Yasa *(nâmûsu'l-hilkat)*'ten de söz etmişlerdir. Bunlar arasında mahiyet farkı yoktur. Allah her tür varlık, ve yaratıkların her düzeyi için bir kanun vazetmiştir; bu, insan için ilk anlamıyla anlaşıldığı şekliyle ilâhî yasa ya da şeriattır. Tek fark, diğer yaratıklara özgür irade hediyesi verilmemiştir, bundan dolayı da Allah'ın kendileri için koyduğu yasalara, kendi

---

11. Bu, mucizenin öneminin küçümsenmesi ya da inkârı demek değildir. Kâinattaki düzenliliği Bir'in kudretinin ve hikmetinin en açık delili olarak gören İslâm bile mucizesiz peygamberlik olamayacağını belirtir; bunun İslâmî kelâm tartışmalarında önemli bir yeri vardır.

12. Şeriatın anlamı ve Müslümanlar için önemi üzerine bkz. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, bölüm 4.

13. İslâmî doğal tarih üzerine yazılmış eserler bunu pratikte ihsan edilmiş olarak kabul ederler; Arapça'da birçok türden, *ümmet* olarak söz edilir. Ümmet belli bir ilâhî Hukuk'la bağlı İslâm ya da Musevîlik gibi dinî bir cemaat anlamına gelir. Kendi yasalarına ve dinî anlamlarına sahip hayvanlar âleminin manevî anlamı üzerine bkz. İhvânu's-safâ, *Der Streit zwischen Mensch und Tier*, trc. F. Dieterici, Olms 1959; ve İng. trc. J. Platts, *Dispute between Man and the Animals*, Londra, 1869.

14. Bkz. el-Fârâbî, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trc. R. P. Janssen, Kahire, 1949.

"doğa"larına[15] isyan edemezler, oysa ilâhî bir varlık olan insan İlâhî Özgürlüğü paylaşmış olarak Allah'ın koyduğu yasalara ve bizzat kendisine karşı isyan edebilir. Metafizik bir bakış açısından insanın Tanrı'ya karşı isyanı, insanın geleneksel açıklamada kullanılan, "Tanrı suretinde" yaratılmış olduğunun kanıtıdır.

Pek çok diğerlerinde de olduğu gibi, bu önemli konuda da, İslâmî bakış açısı insana hükmeden yasalarla kozmosa hükmeden yasalar arasında keskin bir ayrım yapılmamış olan diğer Doğulu geleneklerle görüş birliği içindedir. Tao herşeyin aslıdır; varlığın her düzeyine ve bu düzeylerdeki her bireye hükmeden yasa. Her varlık kendi Tao'suna sahiptir. Benzer şekilde *dharma* da insana özgü olmakla sınırlı değildir; tüm yaratıklar kendi *dharma*larına sahiptir. *Scientia sacra* (kutsal bilim) görüş açısından tüm yasalar İlâhî Asl'ın yansımalarıdır. İnsan için herhangi bir "doğa yasası"nı keşfetmek kendisinin ilgili olduğu bir alanın ontolojik gerçekliğine dair bazı bilgiler edinmesidir. Ayrıca, bu tür yasaların keşfi daima insanın kendi zekası ve kendi ontolojik gerçekliğinin yansıması olan mantığın kullanılması vasıtasıyladır. Bundan dolayı, nihaî anlamı itibarıyla "doğa yasaları" araştırması, Kâmil İnsanın gerçekliğinin ya da yansımaları kozmosu kuşatan makrokozmik gerçekliğin araştırılmasından ayrılamaz. Bu, insanın kendisini incelemesidir. Kozmos yasalarını incelemek —ondaki uyumu ya da şekillerindeki güzelliği incelemek gibi— böyle bir incelemeyi gerçekleştirerek kendi kendini keşfin bir yoludur. Böyle bir incelemeyi gerçekleştiren kişi, kendisi için yapılmış zahirî dünya incelemelerinin insan ruhundaki parçalanmayı artıran ve insanı kendisine yabancılaştıran ve paradoksal olarak insanın kendisine yer bulamayacağı bir dünya meydana getiren güdükleştirilmiş bir gerçeklik düzeyinde yaşamaz.

Kozmik yasalarla ilgili olan şeyler, sanki maddî düzey diğer kozmik ve metakozmik mertebelerden tümüyle ayrılabilirmiş gibi, mo-

---

15. Eş'arîler nesnelerin "doğası" ve bu "doğalar"la ilgili yasalar fikrini reddederler. Fakat onlar bunu, söz konusu "yasalar"ı doğrudan Allah'ın iradesi olarak değiştiren, herşeyi kuşatan bir iradecilik adına yaparlar. Böylesi bir totaliter iradecilik hikemî perspektife ters düşüyor olmakla birlikte —zira hikemî perspektif, yalnızca İrade'sini değil, Hikmet'ini ve Kudret'ini de ihtiva ediyor olarak bütünlük içindeki ulûhiyet anlayışına dayanır— Eş'arîler de burada savunulan görüşü paylaşanlar durumunda olarak görülmelidir. İslâm düşüncesinin diğer ekolleri gibi, Eş'arîler de, Allah'ın irade etmek istediği şeyle O'nun Doğası'nı yansıtanı birbirinden ayırt etmeseler de, insana ve insanın dışındaki varlıklara hükmeden tüm yasaları İlâhî İrade'nin açıklamaları olarak görürler.

dern bilimde tümüyle maddî düzeye indirgenen hallerde de geçerlidir. Geleneksel bilimler şeylerin yalnızca maddî ve şimdiki halini dikkate almakla kalmazlar, o şeylerin maddî olmayan, nihaî durumlarını da dikkate alırlar. Aristocu düşüncedeki dört sebep (sûrî, maddî, muharrik ve gâî sebepler) bile herhangi bir etkinin doğurulmasıyla ilişkili sebepler hakkında sistematize edilmiş yaklaşımlardır; ve bu sebepler sûrî, muharrik ve gâî sebeplerden anlaşılan zâhirî anlamı ihtiva etmezler yalnızca; bu sebeplerin hepsi metafizik anlamlara da sahiptir. Sûrî sebep arketipsel dünyada belli bir sûretin aslını ihtiva eder; muharrik sebep varlığın belli bir varoluşla neticelenen mertebelerini kapsar; ve gâî sebep de Nihaî Sebep'le —ki Hak'tır— sona eren gerçekliğin daha üst düzeylerine ait olan bir hiyerarşiyi kapsar. Gerçekte, Aristo'yu yalnızca akılcı bir açıyla yorumlayanlar değil, daha geç dönemlerde metafizik açıyla yorumlayanlar bu perspektifle Aristocu anlayıştaki dört sebebin önemini görmüşlerdir.

Her hal ve durumda, doğal âlemde çeşitli etkiler meydana getiren sebepler doğal âlemle sınırlı değildir, varlığın tüm mertebelerine etki etmektedir. Ayrıca, bu sebepler insanın içinde ve insanla onun kozmik çevresi arasında etki meydana getirmektedir. Her varlık gerçekte bir dizi sebep vasıtasıyla içinde yaşadığı çevreyle ilişkilidir; bu iki varlık birbirinden ayrılamaz.[16] İnsan bu dünyaya yalnızca bir dizi fizik sebeple bağlı değildir, metafizik sebeplerle de bağlıdır. Nedensellik ağı kozmosu maddî görünüşüyle ve insanı zahirî çevrenin —bu dış çevre insana nüfuz eder ve onun davranışlarını ve mizacını belirler— ağına yakalanmış aynı maddî faktörlerin karmaşık bir kombinasyonuyla sınırlayan bilimlerin ortaya koyduğundan daha geniş ve kapsamlıdır. Modern davranışçılık Hindu *karma* öğretisinin pek çok bakımdan bir parodisidir. Hindu *karma* öğretisi psiko-fizik alana indirgemeksizin ya da tüm sebep ve etki zincirinden ve hatta varlığın üst düzeylerine ait olanlarından kurtuluş (ya da *mokşa*) imkânını inkâr etmeksizin nedenselliğin tezahürler alanındaki merkezî önemini açıklar. Kozmosu tecellî olarak gözlemlemek kozmosu kaplayan yasaları ya da sebep ve etki zincirini inkâr etmek değildir. Bu tür bir gözlem, Mahbûb'un yüzünün ihtişamını gizleyen bir örtü olmaktan çok, çeşitliliği ve düzenliliği İlâhî Sıfatlar'ın ve ontolojik kategorilerin yansımaları olan kozmos ve sergilediği şekiller üzerinde düşünmektir.

---

16. Belli bir varlıkla, var olduğu çevresi arasındaki metafizik ilişki üzerine bkz. Guénon, *Les États multiples de l'être.*

Böyle bir amacı gerçekleştirmek ve kozmosu tecellî olarak —örtü olarak değil— görmek için yeniden kozmosun yalnızca fizik görünüşünden ibaret görülmemesi, yani gerçekliğin hiyerarşik olduğu hakikati hatırlanmalı. Tüm geleneksel kozmolojiler şöyle ya da böyle bu mihver gerçeğe dayanır. Bu geleneklerin gayesi varlık hiyerarşisini kozmosta yansımış olduğu gibi anlaşılabilir bir tarzda ortaya çıkarmaktır. Yataylaştırılıp Semâ'ya dayalı olmaktan çıkarılarak Tanrı'dan başkasının bilmediği[17] yerlere doğru hareket eden evrimci akışa dönüştürülünceye kadar Batıda yaşamaya devam eden Batı geleneğindeki "büyük varlık zinciri" düşüncesi, bu fikrin İslâm'da,[18] Hindistan'da ve daha başka yerlerde de —tüm geleneklerde gerektiği şekilde işlenmemişse de— karşılığı olan bir senteziydi. Arz varlığı olarak insandaki mevcut kozmos deneyimine hitap eden kozmolojilerin, varlığın çoklu mertebeleriyle ilgili olan bu metafizik ve merkezî gerçeği canlı ve somut bir biçimde iletmekten başka bir amaçları yoktur. Arz-merkezli tasavvuru güneş-merkezli tasavvur için reddetmekle kozmosun insana kendisini zâhiren gösterdiği şekli esas almış olan Batlamyus astronomisine ya da başka astronomik şemalara dayanan kozmolojiler geçersiz kılınmış olmazlar; çünkü bu kozmolojiler doğal âleme ilişkin doğrudan deneyimi bir gerçek olmaktan çok bir sembol olarak kullanmışlardır; bu sembol diğer sembollerin anlamları gibi anlamı mantıkî ya da matematiksel çözümlemelerle kavranamayacak olan bir semboldür.

Sembollerin ne anlama geldiğini bilen kimse Güneşte bulunuyor olsaydık dünyanın güneş etrafında döndüğünü gözlemleyecek olduğumuz gerçeğine dayanarak Ortaçağ kozmolojilerinin yanlış olduğunu iddia edemez. Güneşte bulunmadığımız gerçeği mahfuzdur ve eğer kozmos, üzerinde doğmuş olduğumuz yeryüzünün avantajlı görüş açısından sembolik bir öneme sahipse, bu muhakkak ki yeryüzünde bulunuyor iken kozmosun nasıl *göründüğüne* dayanacaktır. Bunun aksini düşünmek, kozmosun sembolik önemini tahrip etmek olacaktır. Bu, *mandala*'nın anlamını onu mikroskop altında inceleyerek anlamak istemek gibi olacaktır. Böyle yapan kişi *mandala*nın üzerine çizildiği malzemenin dokusu üzerine çok şeyler keşfedecektir,

---

17. Bkz. Varlık mertebeleri silsilesi üzerine değerli bir eser olan: A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., 1961.
18. Varlık mertebeleri silsilesi *(merâtibü'l-mevcûdât)* ile ilgili İslâmî kaynaklar üzerine bkz. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 202 ve sonrası.

normal bir gözle inceleneceği varsayılarak çizilen *mandala*nın sembolik önemi hakkındaysa hiçbir şey keşfetmeyecektir. Kozmos söz konusu olduğunda, onun tasavvur ve incelenişindeki diğer yollar kozmik gerçekliğin bazı yanlarını teyit ettiği kadar, kendi engin sembolizmlerine de sahiptirler; örneğin, Kopernik'ten çok uzun zaman önce bilinmekte olan güneş-merkezli sistem, ya da geniş karanlık galaksiler arası uzaylar böyledir; kozmosun kendisini yeryüzünde yaşamakta olan insana sunduğu şekle ait mevcut sembolizmin tahribi ise felaket getirici olacaktır.

Geniş göklerin güneşte yaşanıyormuş gibi gözlenmesi bir dengesizlik meydana getirir; bu dengesizlik modern insanın klasik fiziğin mutlak boşluğu içinde güneşin avantajlı noktasından güneş sistemini gözlemek için kendisini soyutladığı yeryüzünün kendisinin tahribinden başka birşeyle sonuçlanamaz. Bu dengesizlik, eğer arz-merkezli kozmos görüşünü reddeden insan tipi şemsî bir şahsiyet, semavî Apollo'nun imgesi Pisagorcu bilge olsaydı, illâ da meydana gelmezdi; zira Pisagorcu bilge güneş-merkezli astronomiyi biliyordu, ama bu bilgi onun dünya görüşünü tahrip etmiyordu. Fakat, mantıksız görünen şey, kozmosa İlâhî Akl'ın en dolaysız sembolü olan güneşten bakmak için kendisini yerküreden soyutlamış olan varlığın Öte'ye isyan etmiş olan Prometeyen insan olmasıydı. Bundan dolayı, sonuç ancak trajik olabilirdi.

Batılı insan açısından geleneksel kozmolojilerin zahirî sembolünün tahribi evrenin hiyerarşik yapısının gerçekliğini de tahrip etti; bu geleneksel kozmolojiler evreni sembolize etmişlerdir ve onu tasvirde belli tip bir sembolizme bağımlı kalmış değillerdir. Bu yapı kozmosun yapısını yansıtan geleneksel müzikten, çeşitli tip matematik kalıplardan belli bir astronomik sembolizmle doğrudan bağlı olmayan metafizik açıklamalara kadar birçok başka yolla açıklanabilirdi ve açıklanmıştır. İbn Arabî gibi sufilerin "Beş İlâhî Mertebe" *(el-hazarâtü'l-ilâhiyye el-hamse)* olarak gerçekliğin hiyerarşik mertebelerini açıklaması bu metafizik açıklamaların mükemmel bir örneğidir.[19] İbn Arabî gerçekliğin her aslî mertebesinden *hazret* ya da "İlâhî Mertebe" olarak söz eder, çünkü metafizik açısından konuşulursa, varlık ya da gerçeklik, mertebe *(hazret)* ya da bilinç *(şuhûd)*'ten başka birşey değildir. Bu mertebeler Allah'ın Zât'ına mahsus mertebe *(Hâhût)*, İlâhî İsimler ve Sıfatlar mertebesi *(Lâhût)*, Başmelekî âlem *(Ceberût)*, nura-

19. "Beş İlâhî Mertebe" / Hazret hakkında bkz. F. Schuon, *Dimensions of Islam*, s. 142-58.

nî ve ruhanî âlem *(melekût)* ve tabiî âlem *(mülk)* mertebelerini içerir.[20] Her üst âlem, altında kalan âlemlerin ilkelerini muhtevidir ve gerçekliğin daha alt düzeylerine ait hiçbir şey burada eksik değildir. Bundan dolayı Tanrı'da olan kişi hiçbir şeyden ayrı değildir. Bu mertebeler kendi içlerinde ayrıca iç bölünmelere sahipse de, basit bir tarzda, belli bir astronomi sembolizmine başvurma ihtiyacı duymaksızın kozmik varoluşun ve metakozmik gerçekliğin başlıca düzeylerini temsil ederler. Maamafih bu, daha sonraki dönemlerde yaşamış bazı kozmologların söz konusu hazret yani mertebeler ile onları inceleyenler için hâlâ bir anlamı olan hiyerarşik kozmoloji şemaları arasındaki ilişkiye işaret etmedikleri anlamına gelmez.

İslâm söz konusu olduğunda Meşşaîlere, İşrakîlere, İsmailîlere, Cabir ibn Hayyan gibi simya yazarlarına, Pisagorculara ve çeşitli tasavvuf ekollerine ait olan sayısız kozmoloji tasavvuruyla karşılaşırız; ve kuşkusuz bu kozmolojiler Kur'ân'ın diline ve metnine dayalıdır ve onun iç anlamıyla bağıntılıdır; bu kozmolojiler çeşitli kaynaklardan çekilip alınmış diğer kozmolojiler için ilham ve bilgi kaynağı olmuştur.[21] Tüm bu kozmolojik tasavvurlarda, İlâhî Asl tarafından zahir kılınan hiyerarşik evren teması ortak, değişmeyen temadır ve insanın iç varlığıyla irtibatlandırılmıştır. Aynı tema, Hindistan'da,

---

20. Son üç mertebe kendi alt bölünmelerine sahiptir; melekût âlemi alt düzey melekleri ve diğer âlemlere doğru ve bu âlemler içinde nuzûl ve urûc etme imkânına sahip olan ruhla özdeşleşmiş varlığı da kapsar.

21. İslâm düşüncesinde geliştirilmiş kozmoloji türlerinin tümünü de kapsayan bir çalışma henüz yapılmış değildir. Bu kozmolojilerden en önemlilerini biz *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* isimli eserimizde ele aldık. Geleneksel müzik kozmik bir boyuta sahip olduğundan ve kozmosun yapısına, ritimlerine ve tarzlarına karşılık verdiğinden, diğer geleneklerde olduğu gibi İslâm'da da tüm kozmolojinin müzik deyimleriyle de açıklanmış olduğu hatırlanmalıdır. Bundan dolayı, müzikle ilgili geleneksel bilimler müzik makamlarının, melodilerinin ve ritimlerinin kozmik ve metakozmik karşılıklarını çokça vurgulamışlardır.
İslâm'da müzik ve kozmos arasındaki karşılıklılık üzerine bkz. R. D'Erlanger, *La Musique arabe*, 5 cilt, Paris, 1930-1939; N. Caron ve D. Safvat, *Les Traditions musicales*, c. 2, Iran, Paris, 1966; Ibn 'Ali al-Katib, *La Perfection des connaissances musicales*, trc. A. Shiloah, Paris, 1972; A. Shiloah, "L'Epître sur la musique des Ikhwân al-Safâ", *Revue des Études Islamiques* 1965, s. 125-62 ve 1967, s. 159-93; ve J. During "Elements spirituels dans la musique traditionnelle iranienne contemporaine", *Sophia Perennis* 1/2 (1975): 129-54 (bu yazı geleneksel müziğin kozmolojik yanını olmaktan çok manevî yanını ve temellerini konu edinir).
Ayrıca bkz. A. Daniélou'nun klasik eseri, *Introduction to the Study of Musical Scales*, Londra, 1943. Bu eserinde Daniélou Hint müziğinin metafizik ve kozmolojik temellerini konu ediniyor. Kozmolojiyle müzik arasındaki bu tekabüliyet, geleneksel müziğin kendisini doğuran entellektüel ve manevî gelenekle birlikte yaşadığı her yerde görülür.

Kabbalistik ve Hermetik metinlerde, Amerikan Kızılderililerinin sözlü geleneklerinde, Sümer ve Babil dinlerinin yaşayan kısımlarında, Mısırlılarda ve esasen her yerde bulunan bu hayran bırakıcı kozmoloji tasavvurlarının merkezinde durmaktadır.[22] Sembolizm farklılığı büyüktür, ancak hiyerarşik bir yapı olarak kozmos anlayışının varlığı (Asl'a bağlı olan ve yalnızca zâhiren değil, bâtınen de insanla irtibatlı olan) daha önce *cosmologia perennis* (hâlidî kozmoloji) terimiyle sözünü etmiş olduğumuz şey olarak aynı kalır. Bu vizyon halife insana ait bir vizyondur. Bundan dolayı, bu görüş, nerede ve ne zaman yaşamış olursa olsun, geleneksel insandan başka birşey olmayan bu halife insan ile birlikte bulunmalıydı.

Benzer şekilde, zevkî hikmet perspektifi içerisinde algılanmış olan bu geleneksel kozmolojiler kozmosu tasavvur için, onu bir ikon ve metafizik gerçekliğin sembolü olarak tasvir etmeyle olduğu kadar, bir kozmos haritası sağlamayla da ilgili olmuşlardır. Kozmos yalnızca İlâhî İsimler'in ve Sıfatlar'ın yansıdığı bir sahne değildir. Kozmos, insanın kozmik tezahürün ötesinde Hakikate ulaşmak için içinde yol aldığı bir dehlizdir. Gerçekte, kozmos içinde ve ötesinde dolaşmaksızın insan kozmosu tecellî olarak tasavvur edemez.[23] Bundan dolayıdır ki, geleneksel kozmolojiler insanı bir haritayla donatmaya ilgi göstermişlerdir; bu harita kozmos içinde insanı yönlendirir ve nihayet onun birçok mitin ilgi konusu olmuş olan mucizevî kurtuluş ameliyesi vasıtasıyla kozmosun ötesine geçmesini mümkün kılar.[24] Bu bakış açısından kozmos insanın tehlikeli bir serüven olan yolculuğunu içinde yapacağı bir labirent olarak görülür; bu labirentte kendisi ve sahip olduğu herşey tehlikededir; tüm gelenekler bu yolculuk için hem geleneksel bilgi haritasını ve hem de bu labirentteki yolculuğunu daha önce yapmış olan manevî mürşidi gerekli görürler.[25] İlâhî Varlık'ın metakozmik şaşaası içindeki bu semavî

---

22. Kadîm dünyadaki çeşitli kozmoloji anlayışları üzerine bkz. C. Blacker ve M. Loewe (editörler), *Ancient Cosmologies*, Londra, 1975. Bu eserdeki değişik yazarlar tarafından yazılmış olan yazıların tümü de bilgilendirici olmakla birlikte söz konusu kozmoloji tasavvurlarının anlamının değerlendirmesinde aynı bakış açısını paylaşıyor değildirler.
23. İslâm geleneğinde Kozmos içinde marifet yolculuğu üzerine bkz. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, bl. 15.
24. Birçok geleneksel mit istikrarsız ve tehlikeli bir iş olan kozmik varoluş hapishanesinden kaçış (bu kaçışın sınırlılığını dikkate alarak) üzerinde durmuştur. Bkz. örneğin, Coomaraswamy, "Symplygades", Lipsey (ed.), *Coomaraswamy*, c. 1, s. 521-44.
25. Bazı gelenekler bu labirenti birçok tehlikeli dağlar ve vadiler, karanlık ormanlar ve

güzellik katedralinin bir vizyonuna insan ancak bu kozmik labirentteki tehlikeli yolculuğu fiilen gerçekleştirerek erebilir.[26]

Kozmos içinde ve ötesinde yolculukla "iki kez doğmuş" ve şimdiden manevî olarak dirilmiş anlamında "yürüyen ölü" haline gelmiş olan insan nihayet kozmosu ve onun tecellî olarak formlarını tasavvur edebilir.[27] Doğanın ilâhî tecellîye dayalı formlarını ve Mutlak Gerçekliği, aşkın ve öte olarak değil, burada ve şimdi olarak tecrübe edebilir.[28] Bu, kozmosun yalnızca zahirî bir gerçek ya da fenomen olmaklığı terk edip ancak sezilebilenin yansıması —bu yansıma gerçekliğin yansıttığından başka birşey değildir— olan bir sembol haline dönüşerek bâtınî güzelliği açığa vurduğu andır. Tasavvufun dilini kullanırsak, kozmos İlâhî İsimler'in ve Sıfatlar'ın ve nihayet Bir'in çeşitli görünüşlerinin yansıdığı birçok aynaya dönüşür. Arapça *tecellî* kelimesi metafizik söylemde İlahî'nin hiçliğin aynası olan kozmos aynasındaki bu yansımasından başka birşey değildir.[29] Nesneler yal-

---

benzeri biçimlerde tasavvur etmişlerdir. Dante'nin A'râf dağına seyahati, dağ olarak görülen kozmos vasıtasıyla yapılan seyahatin bir sembolüdür; bu sembolizm Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ında da ve birçok başka gelenekte de bulunan bir sembolizmdir. Kozmik dağ sembolizmi —Hinduizmde Meru Dağı, Zerdüştîlikte Elbruz Dağı, İslâm'da Kaf Dağı, vb.— birçok gelenekte bulunan en evrensel sembollerden birisidir. Kozmos'ta seyahatle ilgili olan dağ tırmanıcılığı sembolizmi üzerine bkz. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 13-35.

26. Chartres gibi katedrallerin labirentleri bu aynı prensiple ilişkilidir ve geleneksel kozmoloji bilimlerinin bilgisine dayanır. Bkz. K., C., ve V. Critchlow, *Chartre Maze, A Model of the Universe*, Londra, 1976.

27. İslâm peygamberi şöyle demiştir: "Ölmeden önce ölünüz." Kozmik şekilleri Asl'ın yahut İlke'nin harikuladeliğini gizleyen perdeler olmak yerine, İlâhî Sıfatların yansımaları olarak tasavvur edebilen kişi, bu öğüdü tutan kişidir.

28. Bu esas olarak Zen bakış açısıdır. Zen perspektifi, kişinin ilâhî olanı bazı naturalizm türleri vasıtasıyla eşyada yaşaması/görmesi demek değildir; birçok Batılı Zen uzmanı için naturalizm bir tür duygusal doğa mistisizminden Zen dünyasına bir aktarmadır. Bu kişiler cennete ait olan hali yaşama deneyimi dışında doğal formları ilâhî suretler olarak tasavvur etmekle, bir anlamda, Tanrı'ya ya da cennete dair bir oluş/gerçek olarak değerlendirilebilecek olan bir fazilete inanmaksızın Cenneti yaşamak istemektedirler. Her hâlükârda geleneksel görüş açısından doğal mistisizm gibi birşey yoktur; gerçekte insan Tanrı'yı aşkın olarak müşahede etmeden O'nu her yerde hâzır ve nâzır olarak müşahede edemez. Bununla birlikte bu kavram çeşitli geleneksel dillere çevrilmiştir. Şu söylenebilir: İnsan *samsâra*yı aşmış ve *nirvâna*ya varmış olarak *nirvâna*nın hüviyetini idrak edebilir.

29. Bundan dolayı tecellî İngilizce'ye "theophany" olarak çevrilmiştir (Yunanca'da "phane" de görünüş ve görünme anlamlarına gelmektedir—çev.) Eşsiz eseri *Gülşen-i Râz*'da Şebisterî şöyle der:

Yokluk aynadır, âlem İnsan-ı Kâmil sureti ve insan
Suretin gözüdür, içinde kişinin saklı olduğu.

Bkz. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, s. 345.

nızca soyut semboller olarak değil, somut mevcudiyetler olarak da görünürler. Bilge için belli bir ağaç, aklı vasıtasıyla bilmesi gereken varlığın bir düzeyinin sembolü ve aklıyla kavrayabileceği bir sembolizm ilmi değildir yalnızca. Bu ağaç onun için aynı zamanda bir huzuru ve cennete ait bir mahiyetin letafetini taşır.

Bu doğrudan tecrübe yalnızca kutsal geometri, belli kutsal formların anlamı ve semboller ilminden ayrı olmamakla kalmaz, doğrudan sezgiyi de sağlar. Bu sezgi bu tür ilimlerin idrak edilebilme imkânını arttırır ve bu ilimlerin somut durumlara uygulanmasını mümkün kılar. Zen bahçeleri kutsal geometri ilmine ve belli şekillerin metafizik anlamlarına dayanır; bu bahçeler yalnızca mekân ve kaya sembolizmini kullanma beceri ve bilgisine sahip bir kişi tarafından gerçekleştirilmezler. Bu büyük bahçeler "Hiçliğin mevcudiyeti" olarak doğal formların vukufuna götüren tahkikî bilginin açıklamalarıdır. Bu bilginin belli durumlara uygulanması kutsal sanatın en büyük örneklerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Aynı uyumlu ilişki gerekli değişiklikler yapılmış olarak başka yerlerdeki geleneklerde görülebilir; bu geleneklerde ilk elde edilen gözlem olarak doğal formların bilgisi Zen'de olduğu kadar vurgulanmamıştır, ancak, bu geleneklerde kozmolojik ilimlerde bütünlüğe sahip öğretiler bulunmaktadır. Kozmik sembollerin bilgisi her yerde manevî bir gerçekleşimin sonucu olan doğrudan vukufla birlikte yürümektedir. Bununla birlikte, kozmosun belli yanlarını müşahede ya da sembolizm ilmine ait bir bilgiye sahip olmaksızın belli bir formun bilgisi tecellî olarak bir kişiye bağışlanabilir; ya da modern dünyada daha yaygın olduğu şekliyle bir şahıs sembollerin anlamını anlama yeteneğine (ki bu bir ilâhî bağıştır) sahip olabilir, ancak bu kişi manevî gerçekleşimini sağlayamamış olduğundan kozmosu da tecellî olarak müşahede imkânından mahrum olabilir. Her hal ve durumda, zevkî hikmet perspektifinde kozmik gerçekliklerin bu iki şekildeki idraki birlikte el ele yürümektedir; ve kuşkusuz marifet üstadları düşünüldüğünde bunların her biri diğerini tamamlamaktadır.

Kozmosu tecellî olarak tasavvurla ve doğal düzende kutsalın mevcudiyetini müşahedeyle ilgili kozmolojik semboller arasında özel bir öneme sahip olanlar mekânla bağıntılı olanlardır. Form, madde ya da cevher ve sayının yanısıra mekân ve zaman bu âlemde insan varlığının, ve esasında tüm varlığın durumunu belirler. Bundan dolayı gelenek bunların tümüyle meşgul olur ve geleneksel in-

sanın teneffüs ettiği kutsal dünyayı meydana getirmek üzere bunların tümünde dönüşüm sağlar. Pisagoryen gelenekte görüldüğü gibi sayı sembolizmi niteliksel yanıyla açığa vurulur; ve Batıdaki bazı teosofistler aritmetikle tezat oluşturan bir "aritmosofi"den bile söz etmişlerdir. Form ve madde bir yandan sahip oldukları ahenkli ilişki ve şekillerden yansıyan arketipsel gerçeklikle ilişkileri dolayısıyla, diğer taraftan da fiziksel düzlemde madde ya da cevher olarak tezahür eden varlığın pıhtılaşması ya da inişi dolayısıyla kutsallaştırılmışlardır.[30] Zamanın mahiyeti, bir sonraki bölümde görecek olduğumuz gibi, sonsuzluk, ritimler ve gerçekliğin üst düzeylerini yansıtan devirlerle ilişkisi içerisinde anlaşılmıştır. Ve dünyevî varlığın tümünü kapsayan "kap" olarak merkez olan mekân soyut olarak değil, tümüyle klasik fiziğin niceliksel uzantısı olarak, fakat kutsal geometri vasıtasıyla incelenen niteliksel bir gerçeklik olarak görülmüştür.

Nitel mekân mahiyeti itibarıyla kutsalın kendisinin mevcudiyetiyle değişikliğe uğrar. Nitel mekânın yönleri aynı değildir; özellikleri tek tip değildir. Boş genişliğiyle İlâhî Mümkinâtı ve Değişmezliği temsil eden mekân tüm geometrik şekillerin kaynağıdır. Bu geometrik şekiller birçok geometrik izdüşümdür ve Bir'in birçok yansımasıdır; bunların her birisi bir İlâhî Sıfat'ı temsil eden düzenli geometrik şekillerdir.[31] Eflatun İlâhî Bilgi mabedine yalnızca geometri bilenlerin girebileceğini belirtmişse eğer, bu Proclus'un Euclid'e ait *Elements* isimli eser üzerine olan şerhinde ileri sürmüş olduğu gibi, geometri metafiziğin yardımcısı ve tamamlayıcısı olduğu içindir.[32] Dinî faaliyetlerin yönelimi, geleneksel mimarinin yapısı ve geleneksel ilimlerin birçoğu geleneksel mekân kavramının önemi kavranılmaksızın anlaşılamaz. Her nerede olursa olsun yeryüzünün belli bir

---

30. Burada madde kelimesini Aristocu düşüncede kullanıldığı anlamıyla değil, günlük dilde kullanılan, eşyanın kendisinden yapıldığı, meydana getiren "cevher" anlamında kullanıyoruz.
31. Son birkaç yıldır Batıda kutsal geometrinin anlamının yeniden keşfi yönünde yoğun bir ilgi görülmüştür. Örneğin bkz. K. Critchlow, *Time Stands Still*; aynı yazarın, *Islamic Patterns*; ve *Lindesfarne Letters* (özellikle 10 numaralı 1980) da içlerinde olmak üzere Lindesfarne Derneği'nin çeşitli yayınları geometri ve mimariyle ilgilidir.
32. Bkz. Proclus Lycius, *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus, on the First Book of Euclid's Elements*, şerhli trc. Th. Taylor, Londra, 1972. Taylor'un önemli yorumlarıyla açıklaması yapılmış olan bu temel eser geometrinin ilk ilkelerle ilişkisinin anlaşılması için gerekli olan temeli kapsar. Geometri metafiziğin yardımcısı/tamamlayıcısı olmakla birlikte, yalnızca bir tamamlayıcı değildir kuşkusuz. Geometri kendi özellikleri itibarıyla ve geleneksel bilimler sanatla ilişkili olduğundan dolayı, geleneksel bilimlerin en önemlilerinden birisidir.

noktasına dönen ve sonra bir gün, yeryüzünde meydana getirilmiş bir kutup olmanın da ötesinde Bir'in varlığını kutlamak için inşa edilmiş kadîm mabed Kâbe'ye girmeleri için inayet edilen Müslümanlar açısından mekân tecrübesi nedir? Neden Büyük Britanya'nın dikkate değer Neolitik yapıları yuvarlaktır ve neden Kızılderililer dairenin kuvvet getirdiğine inanırlar? Tüm bunlarda en dikkate değer olan şey kutsal bir alan içinde tamamen bambaşka bir mekân türünün doğrudan tecrübesidir. Ortaçağ döneminde yapılan katedrallerin mimarları bugün dinlerini herşeyiyle benimsemeyi bırakmış olan Hıristiyanlar için bile engin bir deneyim kaynağı olan kutsal bir mekânı nasıl meydana getirebildiler? Tüm bunlarda ve sayısız diğer örneklerde işin içine giren şey kutsal bir müşahedenin gerçekleşimini ve aynı zamanda da kozmik gerçekliğin bir unsurunun tecellî olarak tasavvurunu mümkün kılan geleneksel bir mekân bilgisinin uygulamasıdır. Bu mekân bilgisi vasıtasıyladır ki, ibadetin ve ayinlerin gerçekleştirildiği, haccın ifa edildiği ve geleneğin özüyle ilgili başka birçok unsurun mekânı olan bu yerlerde geleneksel ilimle sanat karşılaşır ve kozmoloji ilmiyle kutsalı yaşayış birleşir.

Bu ilim "kutsal coğrafya" ve hatta "jeosofi" olarak isimlendirilen ilimle yakın bir biçimde ilişkilidir. Yeryüzündeki noktaların niteliklerine ilişkin yanlarıyla ilgilenen bu sembolik mahal ve mekân bilgisi mabed yerlerinden mezarlıklara, ibadet yerlerinden bahçe konumlandırılmaları ve ağaç dikimine kadar değişen bir yelpaze içinde bulunan geleneksel fonksiyonlarla dünyadaki çeşitli alanlar arasındaki bağlantıyla ilgilenmiştir; bu şekilde, kutsal sanatın bu özel formu içinde, Japon bahçesiyle geleneksel Fars bahçe sanatı, İspanyol bahçelerinden Moğol ve Hind bahçelerine uzanan çeşitlemeleriyle birlikte birbirleriyle ilişkili olmuştur. Bu kutsal coğrafya ilminin ilgi alanı Çin'deki popüler ve yaygın ve çoğunlukla folklorik olan fal bakma uygulamalarından belli doğal şekil ve yerlerde kendisini açığa vuran İlâhî Varlığın lütfu karşısında ortaya çıkan derin duyarlılığa kadar uzanır.

Bundan dolayı, bu ilim, doğa metafiziğiyle ve evrenin damarlarında dolaşan bereket ya da lütfa karşı duyarlı olan manevî insan tipiyle beraberliği olan belli tür hikmetle büyük bir yakınlık içinde olmuştur. Böyle bir kişi bu lütuf tarafından manevî vecdin semâsına çekilir; kanatlarını kımıldatmaksızın kendisini İlâhî semânın sınırsız genişliğinde aşağıya-yukarıya götüren hava cereyanı içerisinde uçan

bir kartal gibi. Böyle bir kişi için doğa kutsal sanatın üstün eseridir; İslâm ya da Kızılderili gelenekleri için söz konusu olduğu gibi, geleneklerin perspektifi bakir doğanın Tanrı tarafından yaratılmış olan en mükemmel mabed *olduğu* görüşüne dayanır. Müslümanların mescidi insanlar tarafından kirletilmediği sürece yeryüzünün kendisidir, 'câmi' ya da mescid ismiyle anılan bina bakir tabiat denilen bu kadîm mescidin, insanın meydana getirdiği yapay şehir çevresine olan bir uzantısıdır. Benzer şekilde, Amerikan Kızılderilileri söz konusu olduğunda; beyaz adamın gelişinden önce büyüleyen güzelliğin el değmemiş bölgesi olan Amerika kıtası Kızılderililerin içinde ibadet etmekte olduğu ve En-Üst Sanatkâr *(Wakan-Tanka)*'ın en büyük sanat eserlerini gözlemlediği katedraldi. Ayrıca bu perspektif yalnızca belli geleneklere ait olmakla sınırlı olmayıp, bütünlüğe sahip tüm geleneklerde şu ya da bu şekilde bulunmaktadır. Doğanın hareketine böylesi duyarlılık ve kozmosun bir tecellî olarak müşahedesi halife insanın yaşadığı ve nefes aldığı her zaman için mevcut olacaktır; zira doğa insanın hâlâ varlığının derinliklerinde taşıdığı cennete ilişkin halin bir yansımasıdır.

Söylemeye gerek yok ki, bu tür bir vizyon doğa bilimlerinde fazlasıyla başarılı olan Prometeyen insanın dünyasında bulanık hale gelmiş ve reddedilmiştir; Prometeyen insanın doğa bilimi diğer bilimlerin ve doğayı gözleme ve anlamanın diğer vasıtalarının sağlayabileceği imkânlar karşısında insanoğlunu körleştirmiştir. Ayrıca, bu olumsuzlama ve red kozmosun insanı hızlı düşüşünde tamamıyla izlemediği olgusuna rağmen gerçekleşmiştir. Şu söylenebilir ki; hem doğa hem de insan cennete ait durum olarak karakterize edilen mükemmellik halinden düşmüş olmakla birlikte, bâkir doğa olarak varlığı hâlâ devam eden şey, yeryüzünde her geçen gün egemenliğini arttıran Prometeyen insana değil, prototip olan halife insana daha yakındır. Bundan dolayı, bakir doğadan kalmış olan şey yalnızca çevre açısından değil, manevî açıdan da çok değerlidir. Yeryüzünde varlığın normal durumunu hatırlatıcı ve asıl mahiyetini yalnızca gerçeğin ışığında bakıldığında ortaya koyan tüm modern iddiaların saçmalığına daimî bir şahit olarak kalmış olan bu bakir doğadır yalnızca. Vahyedilmiş hakikat dışarıda tutulursa eğer, insanın tecrübe yörüngesinde başka hiçbir şey yıldızlı göklerden deniz diplerindeki bitkilere, kâinatta olan şeyler kadar modern dünyanın ve önermelerinin gerçek doğasını açığa vurmaz. Bundan dolayıdır ki Promete-

yen insan bâkir doğaya karşı böylesi saldırgan bir nefret içindedir. Ve bundan dolayıdır ki, doğa sevgisi, birçok günümüz insanının beş yüzyıl kadar önce yeryüzünü talan etmeye başlayan bu insan modeline karşı tutkunluğunu yitirişinin ilk işaretidir.

Son birkaç yıldır modern bilim ve onun yeni hizmetçisi teknoloji[33] hakkında birçok eleştiri yazıldı —çevreyle ilgili ve demografik olanlardan epistemolojik ve teolojik olanlarına kadar değişen bu eleştirilerin argümanları üzerinde bir kez daha durmanın gereği bulunmuyor. Bu, ayrı büyük bir çalışmayı gerektirir. Fakat, geleneksel doğa ilimlerinin anlamını ve tecellî olarak kozmosun önemini tam olarak ortaya çıkarmak için gelenekçi otoritelerin serdettiği ve geleneksel bakış açısıyla yapılmış eleştirilerin ana noktalarının özetlenmesi gereklidir. Muhtemel tüm yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmak için vurgulanması gereken ilk nokta, modern bilime karşı serdedilen gelenekçi eleştirilerin duygulara, fanatisizme, mantıksızlığa ya da, modern bilimi eleştiren öteki eleştirilerle genellikle bir arada düşünülen başka bir niteliğe dayanmadığıdır. Gelenekçi eleştiri, yalnızca kendisi doğanın eksiksiz bir bilgisi olduğu iddia edilebilecek olan, metafizik gerçekliğin ışığındaki bir entellektüel kritere dayanır.[34] Bundan dolayı gelenekçi yazarlar modern bilimin gerçekten keşfetmiş ve kazandırmış olduğu şeylerin geçerliliğini hiçbir zaman inkâr etmemişler ve onu olduğu gibi kabul etmişlerdir. Gerçekliğin herhangi bir mertebesinin bilgisi, o mertebeye bağımlı olarak ve o mertebenin metod ve konusu itibarıyla öngördüğü sınırlar içinde meşrudur. Fakat aynı zamanda bu, daha evrensel bir mahiyete sahip olarak makul ve meşru biçimde geçerli olabileceği sınırları koyacak olan bir başka bilimin ya da biliş tarzının kabulünü gerektirecektir.

Bunun içinde modern bilimin ilk ve en önemli eleştirisi bulunmaktadır. Metafizik ya da bir başka bilimden bağımsızlığını açıklayışta modern bilim kendi meşru faaliyet alanının sınırlarını koyan otoriteyi kabullenmeyi reddetmiştir. Bundan ötürüdür ki, tüm din-

---

33. Teknoloji Batıda modern bilimle yalnızca ondokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarından itibaren kaynaşmış ve doğrudan modern bilimin uygulamasını oluşturmuştur. Görece olarak daha yeni olan bu geçmişin öncesinde bilim ve teknoloji, aralarındaki birkaç önemli reaksiyonla birlikte çok farklı iki ayrı yol takip etmişti.

34. Modern bilim hakkında gelenekçi eleştiriler için bkz. Guénon, "Sacred and Profane Science"; Schuon, *Language of the Self*, bl. 10; Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, bl. 5; Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*, Londra, 1963, özellikle 5. bl. ve F. Brunner, *Science et réalité*, Paris, 1954.

darâne basmakalıp sözlere ve hatta dürüst bilim adamlarının iyiniyetli ve ciddi mazeretlerine rağmen, modern bilim kendi alanının sınırlarını ihlal etmektedir. Bu modern bilime ait alan bilimsel olmayan ama bilimci olan korkunç felsefî genelleştirmeler için bir arkaplan işlevi görmekte, bilimlerin ilke ve bulgularını beslemektedir; şu da bir gerçektir ki, metafizikten bağımsızlığını ilan etmiştir. Ayrıca, bilimsel düşündüğü varsayılan, bilime dair bilgisi çok az olan ama bilim tarafından hipnotize edilmiş durumda bulunan kamuoyu tarafından bilimsel keşiflerin metafizik anlamı tümüyle ihmal edilmiş olarak kalmıştır. Ve burada yine, bazı şöhretli bilim adamlarının yüksek sesli protestolarına rağmen, bilimin keşfettiklerinin meta-bilimsel anlamının açığa vurulması yerine tersi bir tarzla hoyrat enterpolasyonlar ve iyi gizlenmiş varsayımlarla bilimsel bilgi adına metafizik gerçekler reddedilmiştir. Modern bilimde geleneğin karşı çıktığı şey karıncaların alışkanlıkları ve elektronun dönüşü gibi konularda çok şey bilmesi değil, Tanrı'ya ilişkin birşey bilmiyor oluşudur; oysa ki bu bilim, yalnızca kendisinin bilim ya da nesnel bilgi olarak mütalaa edildiği bir dünyada faaliyette bulunmaktadır.

Bilimin metafizikten bu ayrılışı bilen öznenin Descartes'ın *cogito*'suna indirgenişiyle yakından bağlantılıdır. Modern fizik alanındaki tüm değişikliklere rağmen, bilginin muhtevası ister Galileo'nin üzerinde çalıştığı sarkaç olsun ve isterse de Broglie tarafından matematik olarak tanımlanmış elektronların dalga fonksiyonları olsun; bilen öznenin hâlâ Descartes'ın *cogito* dediği ferdî insan beniyle özdeşleştirdiği ferdî akıl (reason) olduğu genellikle unutulur. Modern bilimde bilincin diğer halleri ve zihnin diğer işleyiş tarzları üzerine hiçbir zaman düşünülmemiştir. Akıl (Intellect) ile bir kez tezevvüc etmiş ferdî aklın ve "kalp gözü"yle aydınlanmış zihnin bulguları, hiçbir zaman bilim —özellikle bu terim İngilizce'de kullanıldığında— olarak görülmemiştir.[35] Bu nedenden dolayı, çok geniş bir alanla ilgilenen bir bilimin bu değiştirilemez sınırlılığı insan zihninin yalnızca bir parçasına ait bir işleyişin tuzağına yakalanmış ve sonra karakteristik olarak "bilimsel olamayan" tarzlar —yani sezgi, sanatsal güzellik, ahenk ve benzeri— içinde çözüm aranmıştır. Bilim felsefecilerinin çoğunun aksine olarak birçok birinci sınıf bilim adamı bi-

35. Almanca'daki "wissenschaft", Fransızca'daki "science" ve İtalyanca'daki "scienzia"nın anlamlarıyla karşılaştırılırsa, "bilim" deyiminin en sınırlı anlama İngilizce'de sahip olduğu görülür.

zim itirazımızı kabul edecektir. Son dönemlerde bilim olarak gerçekleştirilmiş olan şeyleri gözönünde tutan birisi muayyen bir "bilimsel metod"dan söz edemez; onun yerine, bilim adamlarının yaptığı şeylerin —bazı fiziksel problemlerin çözümü için müziksel ahenk ihtimalleriyle oynamak da bunun içine dahil olabilir— bilim olduğu iddiasını kabul etmek durumunda kalır.

Bu tezin doğruluğuna rağmen modern dünyada tabiatında akılcılık olan şeylerin bilim olacağı şeklindeki düşünüş devam etmiştir ve bu düşünüş insanlık, toplumsal bilimler ve hatta felsefe ve ilahiyat üzerinde öldürücü etkiye sahip olmuştur. Modern bilimin orijinal epistemolojik önermelerinin tabiatındaki sınırlılık nedeniyle nesnel dünyada modern bilimin giderek daha fazla bir biçimde, olan şeyleri değil görmek istediği şeyleri görmek üzere öngörülmüş olduğunu —metod ve yaklaşımına uyan şeyleri seçerek ve sonra bunu gerçekliğin bilgisi olarak sunarak— görmek yeterlidir. Modern bilimin etkisi altındaki modern insanlar bilimsel bakış açısına göre bir kimsenin yalnızca görebildiği şeye inanması gerektiğini düşünür; oysa ki, gerçekte olan şey, bu bilimin, görülmesi gerekenlerle ilgili a priori faraziyelere göre neye inanıyorsa onu gördüğüdür.[36] Batıda konumuz olan kutsal bilime ulaşılamazlıkla bütünleşmiş olan bu epistemolojik sınırlılık, insanlık için trajik sonuçlar doğuran bir biçimde, modern bilimin daha üst bilgi düzeyleriyle bütünleşmesini önlemektedir. Gerçekte, yalnızca yüksek düzeyde tasavvur kabiliyeti olan akıl insanın güneşi incelemesini ve İlâhî Akl'ın ve tüm yönlere enerji yayan akkor kitlesinin görünür sembolünü hemen farketmesini mümkün kılar.[37]

---

36. "Modern bilim gördüğüne inanır, ancak, inandığı şeyleri gördüğünde son bulur." F. Schuon, *Du Divin à l'humain.*

37. "Doğal olmakla birlikte, normal olarak müşterek tecrübe alanının ötesinde bulunan olgularla teması gözardı ettiren dış görünüşüyle aldatıcı böylesi önerilere karşı modern insan entellektüel bir direniş gösterecek kadar 'akıllı' değildi —ve değildir. Hem uzaya ilişkin dinî sembolizmi ve hem de Samanyolu'na ilişkin astronomik gerçekleri bir ve aynı bilinç içinde biraraya getirmek için akıl aklî olmaktan daha fazlasına ihtiyaç duyar; bu da bizi aklın temel problemine geri götürür, ve daha da ötesinde olarak hikmet ve bâtınîlik problemine. Bununla birlikte, modern insanın trajik ikilemi, insanların çoğunluğunun geleneğin sembolik açıklamasının bilimin maddî gözlemleriyle uyum içinde olduğunu anlayamaması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bilimin bu gözlemleri modern insanı herşeyin "neden ve nerede" olduğu konusunda tahrik etmekte, ancak "bu sebepten" açıklamasının haricî ve kolay bir bilimsel fenomen olarak kalmasını istemektedir; bir diğer ifadeyle, tüm cevapların kendi tecrübesi düzeyinde olmasını istemektedir; ve bunlar tümüyle maddî olduğundan, modern insanın zihni bu maddî gözlemleri aşa-

Modern bilime ait bu sınırlılık onun varlığın üst düzeylerini ihmal edişinde ve fizikî dünyaya sanki gerçekliğin bağımsız bir mertebesiymiş gibi bakışında da görülür. Gerçekliğin açığa vurulmamış ve gerçekte fiziksel olmayan tezahürleri karşısında bu ihmal bilimselciliğin egemen olduğu bir dünyada kozmik gerçekliğin görünüşünü yoksullaştırmakla kalmadı, dikey ve yatay sebepler arasında bocalamaya sebep oldu ve varlığın üst mertebelerine ait olan fiziksel alan güçlerinin ve sebeplerinin daha alt düzeylere indirgenmelerinin sonucu olarak kozmik gerçekliğin inanılmaz kötü taklitlerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Fiziğin kendi alanında daha çok ilerleme sağlaması rastlantı değildir; bütünlüğe sahip bir başka paradigmaya gereksiniminin farkında olması fiziğin ilerleyişinde etkendir, bu başka paradigma birçok fizikçinin varlığını neredeyse sezgisel olarak hissetmiş olduğu ve fakat klasik ve modern fiziğin dünya görüşü dışında bırakılmış olan gerçeklik alanlarını inceleme alanı içine katacaktır.[38]

Varlığın üst mertebelerinin bu sistematik ihmalinin sonuçlarından birisi fizik alana nüfuz etmiş canlandırıcı ilke ya da enerji olarak hayatın inkârıdır. Tersine, meşhur indirgemeci görüş açısından hayat moleküler hareketin tesadüfî bir sonucu olarak görülür. Hayat ya da bilincin moleküllerin belli faaliyetlerinin ya da bu faaliyetlerin bileşimlerinin "sonucu" olması durumunda, bu moleküllerin ya da bileşimlerinin orada zaten mevcut olmaları ya da başka bir yerden gelmiş olmaları gerektiğini, bu bakış açısı görememektedir.

Vitalistler ve mekanistler tarafından yüzyıllarca tartışılmış olmasına rağmen, hayatın kökeni ve anlamı sorununun çözümündeki bu zorluk dünyanın desakralizasyonuyla —ki, onyedinci yüzyıl biliminin esası olmuştur— ve, Âlem Nefsi anlayışının tedricî deformasyonu ve nihayet yok edilişiyle ilgilidir. Tüm geleneksel kozmolojilerde *Anima mundi*, ya da onun antik medeniyet kozmolojisindeki *Janna Caeli*; Zerdüştî kozmolojideki *Spenta Armaiti*; İslâm kaynaklarındaki *en-nefsü'l-külliyye* gibi, bir muadili vardır. Kuşkusuz bu nefs her yerde hâzır ve nâzır olan Tanrı'yla karıştırılmamalıdır. Ve, Âlem Nefsi inancı bir tür panteizm değildir. Tabiî düzenin ruhu oluşu ve Akıl (Intellect) ile bağlantısı itibarıyla Âlem Nefsi önde ge-

---

bilecek olan şeylere kendisini hemen kapamaktadır." Schuon, *Language of the Self*, s. 226-27.

38. Sözü edilen tabiat üzerine olan Doğu öğretilerine doğru çekiliş aynı olayla ilgilidir. Evrene ilişkin geleneksel bâtınî ve metafizik görüşlerle ilgili çağdaş fiziğin ilgileri üzerine bkz. M. Talbot, *Mysticism and the New Physics*, New York, 1981.

len bir kozmolojik role sahiptir. Nefs-i Âlem, Theotokos olarak genellikle Bakire Meryem'le —Akl'ın Oğul'u bu Nefs içinde doğmuştur— ya da İlâhî Işığı somutlaştıran ve sembolize eden İmamlar'ın annesi Fâtıma ile özdeşleştirilen İlâhî Hikmet olarak merkezî bir epistemolojik role de sahiptir.

Âlem Nefsi Batıda Bakire Meryem'le sembolleştirilmiştir. Âlem Nefsi'nin modern insanın dünyasından sürülüşüyle —bu aynı zamanda Kartezyen düalizmin doğrudan bir sonucudur— bilimsel dünya görüşünün hızla gelişmiş olduğu ülkelerdeki Hıristiyan kiliseleri ayinlerinde ve doktrinlerinde Meryem'in öneminin kayboluşu neredeyse eş zamanlıdır.[39] "Bir nefse sahip olma" ya da "ruh verilmiş" (*enpsychos*) anlamındaki canlı düşüncesinin yerini tedricî olarak daha sonra tarih tarafından hareket ettirilmiş anlamına gelecek olan "yer değiştirmiş" *(kinêtos)* aldı. *Anima mundi* ya da *Weltgeist* (Âlem Nefsi) Hegel'in ve diğer diyalektikçi filozofların *Zeitgeist*'ı (zamanın ruhu) olmuştur. Kozmos, kendisinin Akıl'la arasındaki bağ olan bir ruhla canlandırılacağı yerde —birçok geleneksel kozmoloji ekolü ve felsefesinde, özellikle de İslâm'da bunun böyle olduğunu görüyoruz[40]— açıkça Zât-ı İlâhî'nin üstünde olmaklık tiranlığından başka bir anlama gelmeyen müphem *Zeitgeist*'ın pasif bir aleti haline gelmiştir. Din açısından bu tür değişmenin sonucu son derece önemlidir. İnsanların, Kutsal Ruh ya da *Heilige Geist*'tan değil, *Zeitgeist*'tan ya da herkesin ayak uydurmaya çalıştığı "zaman"dan aldığı ilhama göre dinî merasim ve akideleri değiştirmeye başladığı tarih, çok eski bir tarih değildir.

Ayrıca, modern bilimin ilgi konusu olan gerçekliğin böylesine yoksullaştırılışı bu bilim ve bu bilimden türetilmiş felsefelerden etkilenmiş olan çağdaş insanın bilincinden, geleneğin hayalî âlemi olarak nitelemiş olduğu —daha önce bu konuya değinmiştik—ara dünyanın

---

39. "L'Ame du Monde est donc bien typifiée par la Vièrge Marie du Christianisme." J. Brun, "Qu'est devenu l'Ame due Monde?" *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, no. 6, *Le Combat pour l'Ame du Monde*, Paris, 1980, s. 164-65. Bu makale, modern insanın olduğu gibi, âlemin ruhunu kaybediş adımlarının izini sürmektedir. Bakire Meryem'in Âlem Ruhu'yla ilişkisi üzerine bkz. G. Durand'ın makalesi, "La Vièrge Marie et l'Ame du Monde", aynı cilt, s. 135-67.

40. Örneğin, İbn Sinacı ve Sührevrdîci kozmoloji öğretilerini savunan daha sonraki İslâm filozoflarından, *Aristo'nun Esûlucya'sına Ta'likât* isimli eseri konuyla ilgili ayrıntılı tartışmaları kapsayan Kadı Said Kummî, C. Jambet tarafından incelenmiştir: "L'Ame du Monde et l'amour sophianique." *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, no. 6, *Le Combat pour l'Ame du Monde*, s. 52 vd.

gerçekliğini uzaklaştırdı. Tam olarak idrak edilebilir fizikî olanla maddî olmayan şekillere sahip olan arasındaki bu âlem olmaksızın bütünlüğe sahip bir kozmoloji anlayışının varolabilmesi mümkün olmadığı gibi, ölüm sonrası hayatı konu edinen bazı geleneksel öğretilerin açıklanabilmesi de mümkün değildir. Geleneksel mitlerde ve kozmolojik şemalarda görünen o gizemli şehir ve sarayları, o dağ ve nehirleri anlayabilmek de mümkün değildir. Grail'in (son akşam yemeğinde Hz. İsa'nın kullandığı varsayılan kâse) bulunduğu Kutsal Dağ nerededir? İslâm'da *Câbulka* ve *Câbulsa*[41] diye isimlendirilmiş olan ve Sühreverdî'nin sekizinci iklimde varolduğunu düşündüğü, sözlük anlamıyla *ü-topia* (ütopya) anlamına gelen *nâ kucâ âbâd* dediği hayal âleminin o şehirleri nerededir? Sekizinci iklim tahrip edildiğinde elbette irfana ve vizyona ilişkin olan *ü-topia* Avrupalı laiklerin ve ateistlerin ütopyası olur; belli mesiyanik fikirlerin kendilerine yardımcı olduğu o Avrupalı laik ve ateistler ki, Tanrı'sız bir yeryüzünde Tanrı hükümdarlığı kurmak istemişlerdir, sanki *Hayr-ı Mahz* olmaksızın iyilik bir anlam ifade edermiş gibi. *Weltgeist Zeitgeist*'a dönüşmüş olduğunda, tarih Ulûhiyetle yer değiştirdi, ve *nâ kucâ âbâd*, arifin cennet formlarını tahayyül ettiği yer olmak yerine içinde gelenekten geri kalmış olanın tahrip olunduğu ütopya oldu.

Varlığın çoklu düzeylerinin modern bilimsel perspektif tarafından ihmali bu bilimin sembollerini uzun zaman dilimleri ve geniş mekânlar üzerinde "tabiat kanunları"nın tekdüzeliğine inanmaya zorladı. "Uniformitarianism" olarak isimlendirilen ve geçmişteki milyonlarca yıldan söz eden tüm jeolojik ve paleontolojik spekülasyonlara temel oluşturan bu teori hipotez statüsünden çabucak "bilimsel kanun" statüsüne yükselir, ve en dürüst bilim adamlarına tabiat kanunlarına—yerçekim kanunu sözde sabitelerinin, elektromanyetik teori yasası ya da kuantum sıçramalarının daima aynı olduğu—hangi temelde inandıkları sorulduğunda bu kişiler uniformitarian tezi benimsemekten başka seçeneğin bulunmadığı şeklinde cevap vermişlerdir. Gerçekte, modern bilim görüş açısından, çok eski dönemlerde gezegenler sisteminde ne olup bittiğini açıklarken fizik kanunlarının tekdüze olduğunu düşünmekten ve düz bir biçimde bilimin bu tür sorulara geçmiş ya da gelecek dönemlere ilişkin

---

41. Halk hikâyelerinde ve şiirlerde —Nizâmî'ninkilerdeki gibi— olduğu kadar felsefe ve metafizik metinlerde de ismi anılan bu şehirlerin anlamı üzerine bkz. Corbin, *En Islam iranien*, c. 2, s. 59.

kozmik ve doğal yasalar tahmininde bulunmaksızın cevap veremeyeceğini itiraf etmekten başka çıkar bir yol yoktur. Modern bilimin aynı olduğunu kabul ettiği şey kuşkusuz ki fizik şartlar değildir; aynı olduğu varsayılan şey, farklı zaman dilimlerinde farklı fiziksel şartların meydana gelmesine yol açan yasalar ve kuvvetlerdir. Bu yasalarda ve kuvvetlerde geçmişte değişiklik olup olmadığını kontrolde modern bilim hangi aracı kullanıyor olursa olsun, bu yasalar ve kuvvetlerin kendileri değişmezlik şartına dayalıdır. Bir bilim kendi sınırlarının farkındadır; eğer alüminyumun özgül ağırlığını ya da helyum atomu çekirdeğinde kaç tane proton bulunduğunu söylemekle 500 milyon yıl önce şöyle şöyle astronomik olaylar olduğunu ya da milyonlarca ve hatta milyarlarca yıl önce belli bir jeolojik oluşumun meydana gelmiş olduğunu söylemek arasındaki farkı ayırt edebiliyorsa... İnsan bu tür beyanlarda yılın tüm anlamıyla ne anlama geldiğini ve gerçekliğin doğası üzerine yılların tanımının türünü vermek için —bir bilim adamına bu tür sorular yöneltildiğinde genellikle bu tanımlar verilir— hangi varsayımların yapılmış olduğunu merak ediyor.

Uzun zaman dilimlerini içermesi açısından, fiziksel yasaların bu küstah tahmininde geleneksel görüş açısından en talihsiz olan şey, bu tahminin kozmosta değişik kozmik devirlerde hüküm sürmüş kozmik ritimler olan, niteliksel olarak birbirinden farklı şartların ve tüm fizikî âlemin bir kozmik devrin sonunda bu devre ait bulunan gizli ve hassas prensip içerisine katılışının görmezlikten gelinişiyle, hatta olumsuzlanışıyla sonuçlanmasıdır. Tüm kutsal metinlerde tanımlanmış olan geleneksel devirler doktrininin inkârı, hatta, önemli ve devasa olaylarla sona eren bir devrin inkârı, uhreviyat ile birlikte, modern bilimin en büyük yetersizliklerinden birisidir, çünkü bu inkâr uhreviyat bahsini gerçek dışı kılmaktadır. Bu, bilimsel mantık adına, fakat gerçekte, metafiziğin ihmaline dayanan bir küstah tahminin sonucu olarak insan hayatına anlam veren ve ahlâkî bir varlık olarak insanın davranışları üzerinde çağlar boyu en derin etkiye sahip olmuş olan nihaî son görüşünün tahrip edilmesine yardımcı olur. Geleneksel devirlerin inkârı bilimselciliğin etkisi altındaki zihinlerde yaratılışın ihtişamını ve kadîm insanın fedakârlığının anlamını da tahrip etti. Bu bilimin semâvât ve arzda egemen bulunan şaşırtıcı ahenge nüfuz edememesinin sebebi budur. Bu ahenk nereden geliyor? Metafizik tabiatlı olmakla birlikte önemli bilimsel sonuçları

olan bu soru, metafizik açısından saçma olan ve fakat hiyerarşik evren görüşünün ve kozmik ritimler anlayışının kaybının bir sonucu olarak bilimsel kanun olarak geçen uniformitaryanizm hipotezinin sebep olduğu bir sonuç olarak, cevapsız kaldı.

Varoluşun dikey boyutuna vukufun kaybolmasıyla yakından ilgili olarak, indirgemecilik de modern bilimin karakteristiğidir —Bu noktaya bilginin desakralizasyonu süreci dolayısıyla daha önce değinilmişti. *Scientia sacra* görüş açısından bu indirgemecilik, geleneksel doktrinin tersine çevrilişidir. Geleneksel doktrine göre, varlığın her bir üst mertebesi altındaki mertebeyi de "ihtiva eder"; Asıl yahut İlke, herşeyin köküdür, yani metakozmik ve kozmik varoluş alanlarında gerçek olan herşeyi ihtiva etmektedir. Varlığın mertebeleri arasındaki ilişkinin bu tersine çevrilişinde Ruh (Spirit) psişeye, psişe biyolojik şekle, yaşayan şekiller maddî unsurların toplamlarına vb. indirgenmiştir. Kuşkusuz, bütün düzeyleriyle bu indirgemeciliğin sorumluluğu fiziğe bırakılamaz. Fakat maddî olmayan mertebelerde bile, fizik olayları konu edinen saf bir bilimin sonuçlarının duyusal planda doğrulanabilir olanla birleşmiş olduğu gözlenebilir. Modern dünyanın karakteristiği olacak şekilde Ruh'un psişeye indirgenmesi ve fiziksel bilimleri dolaylı olarak taklit eden[42] çeşitli deneylerle yalnızca psişik değil Ruhî varlığın kanıtlarıyla da ilgilenilmesi bunun bir örneğidir.

Kuşkusuz, bir grup biyolog ve canlı organizmalarla uğraşan bazı diğer bilim adamları bu indirgemeciliğe en azından canlı şekilleri düzeyinde direnmeye çalıştılar. Bu tür bilimlerle uğraşanlar bütünün kendisine ait parçalardan nasıl tümüyle ayrı bir varlık olduğunu iyi biliyorlardı. Form bütüne ait olan, onun fiziksel ya da kimyasal unsurlarına indirgenemeyecek olan bir gerçekliği ve maddî enerjiden farklı hayat fonksiyonlarıyla birlikte bulunan enerjiyi vurgular. L. L. Whyte'ın kullandığı terminolojiyle,[43] bu "morfik" bilim, *Naturphilosophie* geleneğine çok yakındır ve "formlar" söz konusu oldu-

---

42. Bu, doğaüstünün maddî kanıtlarla "ispat edildiği" ruhçuluk, magnetizm, okkultizm vb. gibi akımların çeşitli türlerine birçok kişiyi çeken deneyciliğin cazibesidir. Parapsikolojide belli deneyler gerçekliğin gözle görülenden daha öte birşey olduğunu ve gerçekliği oluşturan herşeyin nihaî zemini olarak sınırlı madde-enerji karışımı bir sözde-bilimsel dünya görüşünün desteklenmeyeceğini göstermiş olsa da, maddî/fizikî kanıtlar tüm fiziksel olguların ötesinde bulunan ve fizikî olmayan dünyaya ait bulunan Ruh'un gerçekliğini kanıtlayamaz.
43. Bkz. yazarın *Universe of Experience* isimli eseri, New York, 1974.

ğunda indirgemeciliğe karşı çıkmış olan A. Portmann[44] gibi önemli biyoloji bilginleri tarafından bütünüyle desteklenmiştir. Bu perspektife dayalı olan modern bilimin tam bir eleştirisi söz konusudur ve bütünlükçü görüş açısından doğanın formlarının araştırılması diye bir mesele gerçekte vardır.[45] Fakat, yapılmış bulunan böyle bir eleştiri indirgemeciliğin modern bilimle ve özellikle de modern bilimi popüler hale getirenlerle işbirliğinin devam etmekte olduğu gerçeğini ve bu indirgemeciliğin modern insanın varlık hiyerarşisinin kozmik tezahür aynasındaki yansımasını görmekten alıkoyan engellerden başlıcası olduğu gerçeğini örtmüyor.

Bu indirgemecilik bilimin ve bu bilimin bulduklarının yersiz genellemelerinde kendisinin tamamlayıcısı olan bir zıt kutba sahiptir. Bu şekilde kendisini eşyanın bilimi ya da metafizik olarak sunar. Ve icracılarının birçoğunun inkârına rağmen, bu indirgemecilik Tanrı'nın varlığını gizlerken ve Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki âyetleri üzerine bir örtü çekerken bir teoloji rolü oynar. Zahirî olanı tasavvur ve incelemede belli bir tarza bağlı bir dünya bilimi olarak modern bilim, ancak bir "İlâhî bilim"in işlevi olabilecek olan mutlaklık iddiası içindedir. Bundan dolayı, kendilerine herşey varsayım olarak görünürken kesinliği kazanmanın tek mümkün yolunun onda olduğunu görenler için, modern bilim metafiziğin ve teolojinin yerini gasbetmiştir.[46]

---

44. A. Portmann'ın *Eranos-Jahrbuch*'ta yıllardır yayınlanmış olan çok sayıdaki denemesi çağdaş bir biyoloji bilgininin indirgemeci olmayan bir 'doğa felsefesi'ni ortaya koyan başlıca açıklamayı kapsar. Portmann üzerine bkz. M. Grene, *Approaches to a Philosophical Biology*, New York, 1965.
İndirgemeciliğe karşı bir bilim felsefesi için bkz. M. Polanyi'nin eserleri: *The Tacit Dimension*, New York, 1966; *Science, Faith and Society*, Londra, 1946; ve *Knowing and Being*, Londra, 1969. Polanyi'nin eserleri geçtiğimiz yıllarda bugünkü bilimsel dünya görüşünün doğasında var olan indirgemeciliğe karşı olan birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir.
45. Geçtiğimiz yıllarda Almanya'da doğayı daha bütünlükçü bir açıyla araştırmak adına modern bilimin parçalı yaklaşımını eleştiren birçok çaba oldu. Hatta, bu konu ve sonuçlarıyla ilgilenen bilim adamları ve filozoflar tarafından yazılmış çok sayıdaki makaleye hasredilmiş bir değerlendirme bulunmaktadır. Bkz. *Zeitschrift für Ganzheitsforschung* (1957-).
Modern bilimin bu perspektifle eleştirisi üzerine ayrıca bkz. W. Heitler, *Naturphilosophische Streifzüge*, Braunschweig, 1970; ve aynı yazarın, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*, Braunschweig, 1970.
46. "Fondée non pas sur la considération de Dieu, mais sur une technique particulière, la science moderne cache Dieu et l'enveloppe au bien de s'ouvrir à la connaissance universelle et transcendante...; elle n'est proprement ni divine ni révélatrice de Dieu et ne peut definir la réalité véritable du monde." F. Brunner, *Science et réalité*, s. 205. Bu eser çağdaş bir Avrupalı felsefecinin modern bilim üzerine entellektüel eleştirilerini ihtiva etmektedir.

Böylece bilgi ve gerçekliğin alanını kendisine ait belli bir dünya tasavvur tarzına ve yalnızca gözle görülerek tasavvur edilebilen dünya görünüşüne indirgeyen bir bilim, dünyanın sekülerleştirilmesi ve agnostisizmin yaygınlaşmasından başka birşeye yardımcı olamazdı. Akideleri neredeyse birçok bilim adamı için kabul edilebilir sınırların çok ötesinde olarak otomatik bir biçimde genelleştirilmiş olan bir dünyada bu bilim işlev sahibi olduğundan bu özellikle doğrudur; çünkü bu "dünya" zaten büyük ölçüde bilimsel düşüncenin, özellikle de onyedinci yüzyıl başlarındaki şeklinin genelleştirilmesiyle biçimlenmiş bir dünyadır. Belli bir gerçekliğin çeşitli yanlarını incelemeyi reddetmekle ve sembolleri fizik durumlara indirgemekle bu bilim agnostisizme ve modern dünyayı karakterize eden[47] bilmenin ve varlığın desakralizasyonuna katkıda bulunmaktan başka birşey yapamazdı. Bu tür bir bilimin daha üst bir mertebeye ait bilgiyle bütünleşmesi de söz konusu olamazdı.

Geleneksel perspektif modern bilimdeki bu sınırlılığın arkasındaki sebep olarak tabiat anlayışını görür; bu tabiat anlayışının ortaya çıkışı onyedinci yüzyıldan da önceye, geleneksel Hıristiyan ekollerine dayanır. Bir Bingenli Hildegard, Saint Francis ya da Saint Bonaventure'ye[48] rağmen, en azından resmî teolojide, doğa karşısında bir tür polemik tutum takınılmıştır.[49] Bütünlük içinde bir doğa görüşünün ve bu görüşün manevî anlamının aranacağı yer Hıristiyan Hermetisizmi ve simyasıdır.[50] Doğanın onyedinci yüzyıl fiziğiyle ni-

---

47. "Sembolik düşünce gnostiktir, bilimsel düşünceyse agnostiktir; o ya 'iki kere iki dört eder' diye inanır, ya da gördüğüne ki, ikisi de aynı kapıya çıkar." G. Durand, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West*, Ipswich, U. K., 1977, s. 15.
48. St. Bonaventure Tanrı'nın güzelliğinin ve hikmetinin yansıması olarak doğanın güzelliklerine ilişkin şunları yazabilmiştir:

    Kim ki aydınlanmaz böylesi mükemmel yaratılmış şeylerle, kördür;
    Kim ki uyanmaz bu haykırışlarla, sağır;
    Kim ki Tanrı'yı yüceltmez bu etkiler altında, lâl;
    Kim ki bulmaz Asl'ı bu açık işaretlerden, ahmak.

    E. Cousins çevirisinden, *Bonaventure: The Soul's Journey unto God*, s. 67. Ancak, Ortaçağ sonrası Bonaventure takipçilerinin, hatta, önemli ölçüde nominalizmin etkisi altındaki ilahiyatçıların birçoğu Bonaventure'nin yukarıdaki tanımıyla kör, sağır, lâl ya da ahmak olarak sınıflandırılmalıdır.
49. "Il nous semble que la pensée occidentale, traditionnelle ou moderne, religieuse ou athée, propose de la Nature une notion 'mutilée' ou limitée, corrélative d'une attitude passionnelle ou polémique." G. Vallin, "Nature intégrale et Nature mutilée," *Revue philosophique*, no. 1 (Jan. – Mars; 1974): 77.
50. "La pensée occidentale nous offre, notamment dans le Néoplatonisme, dans l'Hermétisme ou l'alchimie, ou chez un Scot Erigène, une approache ou un équivalent de ces que nous proposons d'appeler la 'Nature intégral'; mais c'est dans le cadre

telendirilmesi kutsal görünüşünü zaten yitirmiş olan bir tabiî düzen fikri üzerine yapılmıştır. Fakat bu bilim insanın doğadan yabancılaşmasını ve felaketli sonuçlarıyla çağdaş insanın karşı karşıya olduğu tabiatın bozuluşunu önemle belirtmekte gecikmedi. Batı düşüncesinin ana çizgisi doğada Tanrı sevgisine engel görmüştü. Dahası, Prometheus'u örnek almış olan insan ve ona eşlik eden hümanizmde, tabiatında bir gerçeklik olarak kendi ahengine, dengesine ve güzelliğine sahip olan doğaya nefret vardır; bu ahenk, denge ve güzellik insanın icat ettiği ya da yarattığı şeyler değildir ve ilkeleri itibarıyla hümanizme karşıttır. Özellikle modern dönemde Batılı insanın tasavvurcu zihniyetinden daha aktif olarak ilave edilmiş bulunan bu unsurlar karışıklık içine sokucu ve nihayet tahrip edici ilişkiyi mümkün kılmak için birbirini tamamlamıştır. Tabiatla yüzyüze gelen Batılı insanın bu ilişkisi doğanın kutsal niteliklerini ve tecellî olarak işlevini açığa çıkarıcı yanının örtülmesi pahasına olmuştur.

Bundan dolayıdır ki, bir başka doğa bilimi vardır ve olmalıdır; bu bilim metafizik ya da *scientia sacra* değildir; fakat onun doğa alanına uygulanmasıdır. Böyle bir bilim modern bilim içinde pozitif olarak tanımlananı dışarıda tutmayacak ve fakat onun sınırlılığıyla kendisini sınırlamayacaktır.[51] Bu bilim kozmosun ilâhî karakterini gizlemeyecek, açığa vuracaktır ve fizik olarak algılanabilir alanın bilgisini gerçekliğin üst mertebeleri ve nihayet Mutlak Gerçeklik'le irtibatlandıracaktır.[52] Bu, dayanağı Akıl (Intellect) olan bir bilim olacaktır, Kartezyen *cogito* ile birliktelik içinde bulunan bölünmüş kişisel akla dayanan bir bilim değil. Sözü edilen bilim geleneksel uygarlıklar içinde zaten varolmuştur ve bu bilim o uygarlıkların fiziksel olarak algılanabilir alana ait bilimlerini kucaklamıştır, ihtiva etmiştir. Bu bilimin il-

---

de la pensée orientale, et notamment de la métaphysique hindouiste du *Védanta* que cette 'structure' à la fois cosmologique et théologique nous paraît présenter toute son ampleur et sa richesse." *a.g.e.*, 84.
Bu konuyu biz de *Man and Nature* isimli eserimizde ele aldık.

51. "C'est pourquoi il faut qu'il existe une autre science que la science moderne. Cet autre type de connaissance du monde n'exclut pas la science sous sa forme actuelle, si l'on envisage la perfection pour qui sous-tend et justifie dans une certaine mesure la pensée technique elle-même: la science véritable laisse subsister la science moderne comme une manifestation possible de l'esprit en nous." Brunner, *aynı eser*, s. 208-9.
52. Böyle bir bilim vasıtasıyla "l'ordre sensible, après celui de l'âme, exprime finalement l'ordre de l'intelligence auquel appartiennent les lois suprêmes de la production du monde, de la vie spirituelle et du retour des êtres à Dieu." Brunner, *aynı eser*, s. 215.

keleri kendisinden akılcı ve indirgemeci önermelerle parçalanmış olan bugünün doğa bilimlerini ihata edebilecek ve bütünleştirebilecek bir bilimin meydana getirebilecek olduğu *scientia sacra* içinde hâlâ bulunmaktadır. Söz konusu akılcı ve indirgemeci önermeler, bu bilimlere arkaplan olmak durumunda değiller iken, onlara doğuşlarından itibaren Bilimsel Devrim süresince eşlik etmişlerdir. Halbuki yalnızca böylesi bir kuşatış, ve kucaklayış küllî bilgiye sahipmiş gibi gösteriş yapan ya da başkaları tarafından öyle gösterilen parçalı bir bilginin yıkıcı ve gerçekte çözücü etkisini yok edebilir. Bu "başkaları" yalnızca bilimselcilikle ilgili filozofları kapsamıyor, dogmatik pozitivizmin[53] ifsat ettiği birçok düşünür ve tarihçiyi ve meseleyi esrarlı havaya büründürme çabasındaki birkaç modern mistiği ve bilimi marifet görüşüyle bütünleştirmek yerine hikmetin gerçeklerini bozarak sözde-bilimsel bir bilimkurguya dönüştüren sözde-gnostikleri de kapsıyor. Bu sözde-bilimsel bilimkurgu, modern bilimin temsil ettiği parçalı bilginin küllî bilgi olarak ve fakat bâtınî iddialarla genelleştirilmesinin bir başka yolu olmaktan başka birşey değildir.[54] Böyle bir bilgiye[55] sahip olabilecek olan kişinin akıbetiyle uyum içinde bir taşı-

---

53. Hepsi aynı zamanda ya düşünce tarihçisi ya da bilim filozofu olan bilim tarihi disiplininin kurucularının, P. Duhem gibi ihmal edilmiş bir ismin dışında pozitivist olduklarını not etmek önemlidir. Bir sonuç olarak, A. Koyré, G. Di Santillana ve daha genç nesilden de N. Sivan ve A. Debus gibi önemli istisnaî isimlerin varlığına rağmen görünmeyen bir pozitivist atmosfer hâlâ bu disiplinle ilgili bilim adamları üzerinde egemendir. Özel bir ilgiye değecek olan şey bu pozitivizmin Doğu bilimleri ve bunların metafizik önemleri ortaya çıktıkça daha da saldırgan olduğudur. Bundan dolayıdır ki, Doğu bilimleriyle ilgili çok az çalışma tarih disiplinindeki bu zımnî pozitivizmin baskın olduğu ortam içinde ortaya çıkan çalışmalar kadar (bu çalışmaların ne derecede ustalıkla yapıldığı konu değil) bu bilimlerin anlamlarını açığa çıkaracaktır. S. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago, 1978) isimli eserinde, düzenli bir evren üzerinde hüküm süren bir Yaratıcı motifi gibi Hıristiyanlık unsurlarının rolünün ihmaliyle bağlantılı olarak bu pozitivizme işaret etmektedir. Batı bilimini Hıristiyanlığın belli karakteristiklerinin pozitif bir sonucu olarak gören değerlendirmesine katılmamakla birlikte, kurucularının pozitivizmin tarih bilimine sınırlamalar getirdiği şeklindeki düşüncesini kuşkusuz paylaşıyoruz.
54. Princeton'da gnosis (marifet)le ilgili bir grup bilim adamının çalışması olduğu sanılan, ve fakat, büyük ihtimalle, uydurma bir grup izlenimi veren bir kişinin düşüncelerini ihtiva eden R. Ruyer'in çalışması (*La Gnose de Princeton: des savants á la recherche d'une religion*, Paris, 1974) bu tür bir olay örneğidir. Çağdaş dünyada kutsal bilgiye olan susuzluk o derecededir ki, bilim adamlarının birçok sözde-gnostik ve sözde-bâtınî eserlerinin geçen yıllar içinde gün ışığına çıkmış olduğu Fransa'da bu eser çok popüler olmuştur.
55. Gelenekler bu bilginin elde edilebilir olmakla birlikte herkes tarafından elde edilebilir olmadığını vurgular: yalnızca kişinin bu bilgi için hazır olmadığından değil, bu bilgi yalnızca böyle bir bilgiyi "tevarüs" etmeye (miras olarak almaya) yat-

maya işaret eden en derin anlamda geleneksel olan bu diğer bilim, *scientia sacra*, bir kez daha gerçeklik kazanınca, kendisini açığa vurmaktan başka birşey yapamaz; çünkü, bu bilim bilginin bu yüce formunun kozmik alana uygulanmasından başka birşey değildir.

Bu bilimin modern teknoloji formuyla doğa ve insan üzerinde daha fazla tahribat yapmasına engel olmak için saf metafizikle modern bilim arasında aracı olacak olan böyle bir bilimin zamanında meydana getirilip getirilemeyeceğini şimdiden söylemek mümkün değildir. Belli olan şey o güçlü Prometeyen insanın son sözün doğaya ait olacağını hissediyor olabileceğidir.[56] Doğanın ritimleri ve formlarıdır sonunda baskın çıkacak olan. Eski bir Latin hikmetli sözüne göre hakikat daima galip geleceğinden *(vincit omnia veritas)*, ve doğa Prometeyen insanın meydana getirdiği yapay dünyaya göre hakikate daha yakın olduğundan, nihaî galip yalnızca doğa olabilir.

Zihni Akıl tarafından kudsîleştirilmiş ve zahirî gözleri kalp gözünden yayılan yeni bir ışık kazanmış olan manevî insan kendisini böylesi bir bölünme içinde göremez. Derununda sahip olduğunu dışlaştıran büyük tecellîyi onda gördüğünden, manevî insan hep doğanın yanındadır. O doğanın şekillerinde semavî arketiplerin imzalarını görür; hareketlerinde ve ritimlerinde ise, bir üst düzey metafiziğinin açıklamasını. Böyle bir kişi için, doğa, dünyayı aşmak için ona gereksinimi olan insan için herşeyden önce manevî birliğe katkıdır; âlemin En Büyük Sanatkâr tarafından meydana getirilmiş olan formlarında ve onların ötesinde bulunan gerçekliğin varlığına bir destektir. Kozmosu tecellî olarak tasavvur etmek tüm tezahürlerin Bir'den geldiğini ve Bir'e döneceğini, tüm ayrılıkların birlik olduğunu, tüm başka oluşların aynı olduğunu ve tüm doluluklarm Boşluk olduğunu anlamak demektir. Bu, Tanrı'yı her yerde görmektir.

---

kın kabiliyet ve mizaçtaki kişiye öğretilebileceği için de. Seyyid Haydar Âmulî gibi bazı Müslüman otoritelerin miras olarak alınmış ilim *(el-ilmü'l-mevrûsî)*'den söz edişleri bundan dolayıdır; *el-ilmü'l-mevrûsî*, kazanılmış olan ilimle *(el-ilmü'l-iktisâbî)* zıtlık oluşturur. Bkz. Corbin, "Science traditionnelle et renaissance spirituelle," *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 1 (1974): s. 39 ve sonrası.

56. "Aynı zamanda onların (Amerikan Kızılderililerinin) mabetlerinin en kutsal yeri olan doğa... Büyük Ruh'un Giysisi, Nefesi ve Eli olduğundan dolayı, bu yapay ve kutsala saygısız dünya tarafından fethedilince sona erecektir." Schuon, *Language of the Self*, s. 224.

YEDİNCİ BÖLÜM

Ebediyet ve Geçici Düzen

Zaman ebediyet, ebediyet zaman gibidir.
Eğer böyle değilse, farklılık sendedir.[1]
Angelus Silesius

Bugün, yarın, dün
Sen'inle birdir, bir ân-ı dâimde.
Joshua Sylvester

İnsan yalnızca mekânî yahut uzaysal sembolizmi içinde düşünülen varlığının dikey ve yatay eksenlerinin kesişme noktasında duruyor değil, aynı zamanda ebedî olanın geçici olanla karşılaştığı bir zamanda yaşıyor. O değişme zamanı ve sürecinde bulunan bir varlıktır ve Ebedî ve Değişmez olan için yaratılmış olandır ve oluş alanında zahirî planda yaşarken bile ebedî olana ulaşabilecek olandır. Dahası, zaman içinde yaşayabilir ve onu yalnızca değişme ve geçiş olarak değil, "ebediyetin hareket eden görüntüsü" olarak da yaşayabilir. Aynı şekilde, varlık dairesinin çemberi her yer ve hiçbir yer olan Merkez'i yansıtır; zaman olarak isimlendirilen değişme hali ebediyeti yansıtır. İnsan insan olduğu sürece dikey eksen onun önünde yalnızca gerçekliğin daha üst mertebelerine ve nihayet Gerçeğe ulaştıran mekânî yahut "uzaysal" anlamda değil, ebediyet kapısına ulaşmak için kutsal dışı zaman deneyiminin aşılmasında "geçici" anlamda da açıktır. Benzer şekilde, kişi şekilsiz tezahür düzlemine varıncaya kadar ara dünyalar kendi uzaylarına ve şekillerine sahiptir, ve bu dünyalar kendi "zaman"larına ya da varlığın dünyevî âleminde zamana karşılık olan şeye de sahiptirler.

1. F. Palmer, "Angelus Silesius: A Seventeenth Century Mystic," *Harvard Theological Review* 11 (1918): 171-202.

Zaman ve ebediyet boyutlarının karşılaşmasına ilişkin insanın kendi ölümünün, kendi ölümlülüğünün idrakinde olduğu —bu, insana aynı zamanda bu dünyevî varoluşun başlangıç noktasının ötesinde bulunan şeyi tasavvur imkânının da verilmiş olduğu anlamına gelir— gerçeğinden daha iyi bir kanıta ihtiyaç yoktur. İnsanın kendi ölümlülüğünün idrakinde oluşu, bir anlamda onun ölümsüzlüğünün kanıtıdır; Ebedî olan için yaratılmış olduğu gerçeğinin kanıtı. Ayrıca, normal insanda Mutlak ve Kutsal'dan başka birşey olmayan Ebedî için doğal bir cazibe vardır. Ebedî, ruhun asıl ikametgâhı gibidir; kaybolmuş olan bu ikametgâh ruh tarafından dünyevî sürgününde her yerde aranır. Sakin bir gölün sükûneti ya da dağ zirvelerinde titreşen sabah güneşinin ışınları insanda huzurun bir türünü ve güzellik zevkini uyandırır. Bu huzur ve zevk insan ruhunun sertliğini yumuşatır ve oluş denizinin gürültülü dalgalarına yakalanmış bir varlığın —Budizm bunu güçlü bir biçimde *samsâra* olarak nitelemiştir— kışkırtmalarını bastırır. Bu huzur zevki ve duygusu insan ruhuna dokunan ebediyetin izinden başka birşey değildir. Halife insan zaman içinde yaşar, ama ebediyetin tanığı olarak.

Geleneksel öğretiler insan ve nesnel düzende bulunan zamanla ebediyet arasındaki münasebete ilişkin referanslarla doludur. Tüm dinler kutsala ilgi duyduğundan, o aynı zamanda ebedî ile de ilgilidir; Ebedî Kutsal olduğundan, ebediyetin mührünü taşıyan herşey kutsaldır. Ayrıca, insan zaman içinde yaşar; onun hareketleri zamanla belirlenmiştir; ve netice olarak o, doğduğu gibi içinde ölecek olduğu zaman tarafından yenilir-yutulur. Bir süre sonra kısaca göreceek olduğumuz gibi, Yahudi-Hıristiyan görüşünden çok farklı bir tarih görüşüne sahip olsalar da, arkaik dinler de, Yahudi-Hıristiyan geleneklerinde olduğu gibi kurtulmasını mümkün kılarak insanı geçici sürecin bozucu etkilerinden kurtarmaya büyük ilgi duymuştur. İnsanlık durumuyla ciddi bir şekilde ilgilenen gelenekler kendi aralarında birçok farklılığa sahip olmalarına rağmen geçicilik içinde yaşıyor olsa da ebediyetin mührünü taşıyan ve ölümlü olsa da ölümsüzlük için yaratılmış olan bir varlıkla ilgilenmek durumundadır.

Aynı şekilde, akıl Mutlak'ı bilmek üzere yaratılmıştır ve o mertebeleri karakterize eden bir *mâyâ* unsurunu paylaşan gerçekliğin tüm diğer mertebelerinin bilgisi mutlak olarak yalnızca Mutlak tarafından bilinebilir. Akıl için, daha önce tanımlanmış olduğu gibi ebediyetin anlamını kavramak zamanın anlamını kavramaktan daha

kolaydır. Ebediyet değişmezlik ve süreklilik ile birliktedir. Bu, böyle olan ve fakat *oluşmayan* ve gerçekte Varlığı bile aşan gerçekliğin bir niteliğidir. Fakat Mutlak Gerçekliğin yüzündeki bu ilk perde, ebedîlik niteliğini Gerçeklik'le paylaşır; zira tıpkı Hiçlik gibi Varlık da demin tanımlanan metafizik anlamda oluşmaz. Mutlak'ın anlamını aklen kavramak Ebedî'yi de anlamak demektir. *Scientia sacra* vasıtasıyla Nihaî Gerçeklik bilgisinin esasını elde edilebilir kılan aynı aklî sezgi Ebedî'ye ait doğrudan bir sezgisel bilgiyi de sağlar.

Bu aslî metafizik görüş açısından zamanın tarifi ebediyetin tarifinden daha problemlidir. O kadar ki, Saint Augustine zamanın ne olduğunu bildiğini iddia edebildi, ama kendisine sorulduğunda onu tarifte zorlandı. Analitik çözümü benimseyen günümüz filozofları sorunu "çözmeye" çalıştılar; ancak yaptıkları şey onu yalnızca bir dil ve hâfıza problemi şekline indirgemekti. Sanki kişi doğrudan zaman tecrübesini daha az doğrudan birşeyle, yani içinde olunulan tecrübenin varlığını yok edecek bir tarzda açıklayabilirmiş gibi. Modern analitik filozoflar geçmiş, hal ve gelecek yerine *önce*'yi telaffuz ediyorlar, *ile*'yi telaffuz ediyorlar, ve *ondan sonra*'yı telaffuz ediyorlar. Bunu yaparken insanlığın geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki halinin inkârını umuyorlar. Bu filozoflar zaman probleminin çözümündeki imkânsızlıktan, klasik felsefedeki, zamanı akan bir nehir gibi gören "geçiş miti"ni[2] sorumlu tutuyorlar. Bazı bilim felsefecileri geçiciliğin gerçekliğiyle fiziğin asimetrik sınır şartlarını birlikte düşünmeye çalışıyorlar,[3] "idealist" olan diğer bazılarıysa zamanın gerçekliğini tümüyle inkâr ediyor.[4] Zamanla ilgili olarak modern Avrupa felsefesinde böylesine şaşırtıcı bir görüşler ve fikirler dizisi vardır. Öyle ki, kişi, insanın Ebedî'ye ilişkin görüşünü kaybetmesi halinde artık bir daha varlığın elifbâsı olmuş olan zamanın derin anlamına dair herhangi bir duyguya sahip olamayacağı sonucuna varabilir. O, modern fiziğin tarzı içerisinde zamanı ve mekânı da bir birlik içinde içeren ve sarmalayan dört boyutlu "dünya-çizgileri"nden söz edebilir, fakat nedenini açıklayamaz; bu dört boyutlu kompleksin yalnız-

---

2. İngiliz felsefeci D. C. Williams'la birlikte.
3. Bu görüş modern fizik için önemlidir; ancak ne zamana ait tecrübemizin sebebini ve ne de onun mahiyetini bize açıklayabilir. Bu görüş K. R. Popper, H. Reichenbach ve A. Grünbaum gibi tanınmış bilim felsefecileri tarafından tartışılmıştır.
4. Böyle bir görüş açısı, McTaggart'tan Parmenides gibi herhangi bir gerçekliğin oluşunu tümüyle reddederek eşyaya süreklilik ya da Varlık açısından bakan Yunan metafizikçilerine kadar, değişen bir yelpazede bulunan kişilerce desteklenmiştir.

ca sınırlı bir parçası üzerinde bulunuyorsa eğer, bu kompleksin ötesinde ne bulunduğuna, bilinçli bir varlık olarak "nerede" bulunacağına ve ne zaman bu dünya çizgisinin kendi dünyevî hayatının sonuna karşılık gelen bir noktaya varacak olduğu sorularına dair de spekülasyonda bulunabilir. Bu tür sorular Batıda Kıta Avrupa'sında birçok günümüz filozofunun her tür metafizik anlamı —ki zaman hâlâ buna sahip olabilir; çünkü doğaüstü bir olayla, yani Platonik anlamda yalnızca felsefecinin karşılaştığı ölümle sona erecektir— yok etmek isteyen pozitivistlerin ve analistlerin boşluk alma faaliyetine kuşkuyla bakmasına sebep olan sorulardır.[5]

Metafizik görüş açısından ebediyet Mutlak ve nihayetsiz olan Gerçekliğin bir niteliği, zaman da madde ve daha önce konu edildiği gibi Mutlak İmkân Hazinesi'nin hiçlik yönünde yayılmasından kaynaklanan enerjinin dinamik potansiyelinin karakteristiğidir. Kozmik tezahür tabiî âlem mertebesine vardığında bu âlemin öz enerjisi —gerçekliğin bu düzeydeki özünün aslına tekabül eder— tabiatında değişmeyi ve oluşu gerektiren bir dinamizmi ihtiva eder. Zaman bu değişmenin bir sonucudur. Bu anlamda, modern fizikte maddî varoluşun bir durumu olarak görülen —Newton fiziğinde zaman soyut mutlak bir niceliktir— zaman anlayışı geleneksel kozmolojilerdekine daha yakındır. Bu kozmolojiler zamanı da, mekânı da cismanîliğe ait durumlar olarak görürler. Ve bu kozmolojiler nezdinde zaman ve mekân içinde nesnelerin hareket edip etkileştiği sonsuzluğa yayılmış niceliksel koordinatlardan ziyade cismanîliğin şartları olarak görülür ve "soyutlanırlar." Aristo'nun zamanı değişmenin ölçülmesi olarak düşündüğü hatırlanmalıdır.[6]

Ayrıca, kozmik gerçeklik nesneyle özne arasındaki kutuplaşmayla nitelendiğinden, zamanın iki formu vardır: birisi nesnel, diğeri de öznel.[7] Nesnel zaman tabiatı itibarıyla devirlidir; günün dört

---

5. Modern felsefe konulu çalışmalar, özellikle de zamanla uğraşan analitik ekol üzerine bkz. J. J. C. Smart'ın *Encyclopedia of Philosophy*'deki zaman üzerine olan makalesi, c. 8, s. 126-34.

6. Aristocu zaman anlayışı ve Ortaçağda üzerinde yapılan değişiklikler ve hakkındaki eleştiriler üzerine bkz. H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass., 1929. Müslüman filozofların zaman anlayışıyla ilgili olarak bkz. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, bl. 13.

7. H. Bergson gibi bazı çağdaş filozoflar ve onu takip eden modern Müslüman şair ve filozof Muhammed İkbal mekânsal pozisyonların karşılaştırılmasıyla daima ölçülen haricî zamanla Bergson'un süre dediği iç ya da öznel zaman arasında açık bir ayrıma gitmişlerdir. Ancak, geleneksel görüş açısından bu ayrım çok yeni değildir.

vaktinden (sabah, öğle, akşam ve gece), dört mevsimden ve insanın dört safhasından (çocukluk, yetişkinlik, olgunluk ve yaşlılık) Hindu kozmik devreleri olan dört *yuga*'ya kadar değişik düzeylerde kendisini açığa vuran, bir diğer şey çevresinde dörtlü yapıdaki bir dönüş. Öznel zamansa daima, birbiri içine akışı olan geçmiş, şimdi ve gelecek bilinciyle irtibatlıdır; bunların her birisi pozitif görünüşlere sahip olduğu kadar negatif görünüşlere de sahiptir. Geçmiş Asl'ın, kayıp cennetin hatırasının bir yansımasıdır. Ve geçmiş geleneğe inancın ve Tanrı'nın bağışladığı şeyin hatırlatıcısıdır. Ve geçmiş aynı zamanda mükemmel olmayışla, manevî yolculuğunda insanın geride bıraktıklarıyla, insanın Tanrı rızası için terkettikleriyle de ilintilidir. Gelecek, ulaşılması gereken idealle, kazanılması gereken cennetle irtibatlıdır. Aynı zamanda çocukluğun ve masumiyetin kayboluşunun, devamın ve aynı zamanda gelenek demek olan Asl'dan ayrılışın bir işaretidir. İnsanın sahip olduğu en değerli hediye olan hâlihazır ise zamanla ebediyetin karşılaştığı noktadır; umudu ve zevki sembolize eder. İnanma anıdır ve geçici olmayana doğru olan kapıdır. Müşahede, "hâlihazır" olan ebedî şimdiye giriştir. Fakat "hâlihazır" aynı zamanda, doğrudan zevkle —ebediyetin teskin edici yansımasından ziyade yalnızca zamanın çabuk geçen etkisini ifade eden ani tatmin oluşla— birlikteliği olan andır.[8]

Dolayısıyla, hem öznel ve hem de nesnel zaman görece bir gerçekliğe sahiptir; bu gerçeklik mekân-zaman matrisinde bulunuyor olan varlığın gerçekliğinden daha önemsiz değildir. Öznel ve nesnel zamanın gerçekliklerini inkâr etmek yalnızca, bir oluşa maruz kalmayan ama daima var olan Sabit (Değişmez) açısından geçerlidir. Bundan dolayı *scientia sacra* kendi düzeyinde bu görüşü doğrularken, zaman olarak isimlendirdiğimiz bu hal, *Âtman* perspektifinde mevcut olmayan, ancak *mâyâ* âleminde —yanılsamalar âleminde— yaşayanların inkâr edemeyeceği, *mâyâ*nın kendisi gibi, değişme ve oluşum görüş açısından da gerçektir. Total metafizik görüş açısından ebediyet Mutlak ve Ebedî Gerçeklik'in bir sıfatıdır. Ebedî Gerçeklik Nihayetsizliği ve Hayır oluşu nedeniyle dışa doğru yayılır ve varlığın birçok düzeyini izhar eder. Bu düzeylerin fiziksel yanları enerjiyle birleşmiş olan bir maddeye sahiptir. Bu enerjinin dinamizminin özü oluşum sürecine ve zamanın kendisinin bir durumu olduğu değişime ihtiyaç duyar. Fakat zamanın kendisi Ebedî tarafından

---

8. Bkz. F. Schuon, *Du Divin à l'humain.*

döllenmiştir; şöyle ki, zamanın her anı *ebedî*'ye bir kapıdır —ân, hâlihazır, şimdi, ebedînin kendisine aittir.

Manevî hal söz konusu olduğunda, Ebedî'ye kapı olarak şimdiki ân çok önemlidir. Pratikte tüm gelenekler şimdiki an söz konusu olduğunda neredeyse aynı dili konuşurlar: Meister Eckhart'ın ân *(nû alzemâle)*, hâlihazır şimdi *(gegenwürtig nû)*, ve içinde Tanrı'nın dünyayı yarattığı[9] ebedî şimdi *(ewigen nû)* kavramları; tasavvuftaki *vakit* ya da ân (ki sufi kendisini onun oğlu addeder; meşhur deyişe göre "Sufî vaktin oğludur" *(es-Sûfî ibnü'l-vakt)*[10] kavramı; ân ya da nokta kavramları, ki Dante'ye göre tüm zamanlar onda mevcuttur.[11] Bu "şimdi" ebedîliğe kapıdır; nokta mekâna göre neyse, ân da zamana göre odur. Burada ân merkezî noktada bulunmak, her zaman mevcut olan Ebedî'de yaşamaktır. "Ân"ın değerinin insan tarafından görmezlikten gelinmemesi gerektiğini Budistler şöyle ifade etmiştir: "Bu yapışkan çamuru geç, Ân'ın geçmesine izin verme. Ân'ları geçmiş olanlar ağıt yakacaklar."[12] Unutkan insan şimdiden sıyrılarak geçmişte ya da gelecekte hayal görür: oysa ki manevî anlamda yalnızca "şimdi" yahut ân gerçektir. Yaşamakta olduğu ebedî şimdide gerçekte yalnızca o uyanıktır. Bu ân herşeyin kendisinde yaratıldığı[13] ve Upanişadlar'da Tanrı'nın bir ismi olarak geçen[14] "gözün kırpışı"dır. Bu ânda yaşamak geçmişi, şimdiyi ve geleceği yaşamaktır.

---

9. "Herşeyi Tanrı altı bin küsur yıl önce yarattı; kâinatı yarattığında hemen şu anda mevcut olan ânı/şimdiyi *(alzemâle)* meydana getirdi... Kâinatı ve herşeyi şu andaki Şimdi *(gegenwürtig nû)* içinde yarattı." Eckhart, Pfeiffer baskısından alıntı, A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, s. 117. Bu eser Hindu, Budist, Hıristiyan ve İslâm geleneklerinden yapılmış zaman ve ebediyetin metafiziğiyle ilgili ve şu andaki şimdinin ebediyetle ilişkisi üzerine özel vurgusu olan sayısız alıntıyla dolu hayranlık verici bir eserdir.

10. Bu meşhur söz, sufinin ebedî'ye tek çıkış olan ebedî şimdide yaşadığı anlamındadır. Bu söz aynı zamanda sufînin zikir ya da niyazına imada bulunmaktadır. Bu zikir ve niyaz ebedî şimdiyle ilgilidir ve insanı geleceğe ya da geçmişe ilişkin vehimlerden kurtararak ve şimdide —tecrübî olarak gerçek olan yalnızca bu şimdidir— bulunan Gerçeklik'le karşılaştırarak değiştirir, kutsallaştırır ve kurtarır.

11. "Il punto a cui tutti li tempi son presenti" (*Paradiso*, 17-18).

12. Coomaraswamy tarafından *Time and Eternity*'de (s. 43-44) iktibas edilmiştir.

13. *Gülşen-i Râz*'dan

توانائی که در یک طرفة العین ز کاف و نون پدید آورد کونین

Kudret Sahibi gözün bir göz kırpışında
İki dünyaya vücut verdi 'kün'ün kef ve nûn'uyla.

(Kur'ân'ın 36. sûre, 82. âyetinde geçen emir kipindeki "ol" (kün) fiiline gönderme yapılmaktadır.)

14. *Nimisa* ve buradan *naimisiyah* ya da "ânın insanı" *Chândogya Upanişad*'da geçer. "Ânın insanı" tam olarak bir sufi deyimi olan *ibnü'l-vakt*'e karşılık gelir.

Ebedî şimdinin öznel tecrübesi insanın zaman içindeki yaşayışını koşullandırır ve renklendirir; aynı değişmez ve kutsal olanın güzel kokusunu taşıyan herhangi birşeyin yaptığı gibi. Zamanın yalnızca bir tek öznel tecrübesi yoktur; biri diğeri içinde bir öznel tecrübenin varlığı söz konusudur. Bundan dolayı saf mutluluk olan Yüce Cevher'den yayılan sevinç ve mutluluk, bu hal insanı ebedî şimdiye yakınlaştırdığından, zamanı kısaltır; acı, huzursuzluk ve perişanlıksa zamanın öznel tecrübesini uzatır. Bundan dolayı Altın Çağ'da zamanın daha sonraki çağlardakinden daha uzun olduğu söylenmiştir. Mağaradaki Yedi Uyurlar —Kur'ân'da *Ashâb-ı Kehf* olarak zikredilmiştir— gibi mitlerde olan da budur; haricî dünyada birçok neslin geçişine karşılık gelen kısa bir ân mağarada uyuyakalış.[15] Bir anlamda, ebediyet zamana nüfuz etmiştir. Şöyle ki, insanın tecrübesi ebedî olanın alanına ve ondan ayrılamaz olan mutluluğa yaklaştıkça insan üzerinde öznel zaman yükü azalır ve böylece süre daha hızlı geçer.[16] Eğer dünyevî anlamda hoş olan saatlar bir ân gibi geçiyorsa, İlâhî Sevgili'yle birlik oluşta geçmiş ve gelecek zamanın tüm iyonları yalnızca bir ân gibi değil; gerçekten ân, manevî insanın içinde yaşadığı üstün ân gibi geçer. Bütün insanların dünyadaki ömürlerinin son dakikasında ölüm ânı olarak yaşadıkları ândır bu yüce ân.[17]

Ebediyet şimdiki ânda yansır, ve, "şimdi" güneş sisteminin kapısıdır; oluş denizinin ve fonksiyonu sinesinde mevcut herşeyi yiyip bitirmek olan zamanın soldurucu etkisinin ötesine ulaşmak için kahramanın geçmek zorunda olduğu kapı. Fakat bir diğer bakış açısından ebediyeti hem 'önce'ki ve hem de 'sonra'ki ân olarak görmek müm-

---

15. "Mağarada uyuyanlar" mitinin değişik formları neredeyse tüm toplumlarda vardır. Bu mitin manevî anlamı ve konuyla ilgili Kur'ânî değerlendirme için —bu mit ve Kur'ânî değerlendirmesi İslâm'la Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi etkilemiştir— bkz. L. Massignon, "Recherche sur la valeur eschatologique de la Légende des VII Dormants chez les musulmans". *Actes 20e Congrès International des Orientalists* 1938. s. 302-3; ve *Les Sept dormats d'Éphèse (Ahl al-kahf) en Islam et en Chrétienté*, 3 cilt, avec le concours d'Emile Dermenghem, Paris, 1955-57.
16. Zamanın hızla geçişini kolaylaştıran her türlü dikkat dağılması da içinde olmak üzere diğer psikolojik faktörleri inkâr ediyor değiliz kuşkusuz. Ancak, böylesi durumlarda bile yalnızca eğlence —bu eğlence manevî açıdan değersiz ve hatta zararlı bile olsa— söz konusu olduğunda kişinin luzlı bir zaman geçişini yaşadığını hatırlamak kayda değerdir. İğnenin üstünde oturan bir kişi zühd ve riyazet sahibi olmadığı sürece hızlı zaman geçişi halini yaşayamaz; zühd ve riyazet sahibi kişiyse, bilinci negatif duygu niteliğini taşımıyor olacağından, psikolojik olarak bile artık ağrı duymayacaktır.
17. Katolik kişinin duasında şimdi ve ölüm ânı için Bakire Meryem'in lütfunu ve bağışlamasını dilemesi iki an arasındaki ilişkiyi açıkça gösterir.

kündür; bu ânda biz bulunmaktayız: gerçekte şimdiki mevcudiyetimizin bulunduğu bu dünya öncesinde ve sonrasında. Öyleyse ebediyet tüm oluştan öncedir ve her olacaktan sonradır; önce ve sonranın anlamı zamanla değil, ilkeyle ilgilidir. Bu anlamda İslâm geleneği *el-ezel* (yani ebediyet öncesi) ve *el-ebed* (ya da ebediyet sonrası) der; kendi gerçekliklerinde yine *es-sermed* ya da *ebediyet'*ten başka birşey olmayan iki varoluş.[18] Tasavvuf şiirinde sık sık işaret edilen 'ezel sabahı' tüm yaratılış öncesine ait olan ebediyete, insanın Allah'la yapmış olduğu ezelî anlaşmayı yaptığındaki "ilk iniş"e işaret eder.[19]

Benzer şekilde, sınırsız zamanın ya da Zurvan'ın Ahura-Mazda ve Ahriman'ın esası sayıldığı geç dönem Zerdüştîliğinde ebediyetten bazen sınırsız zaman ya da zamansızlık olarak söz edilmiştir. Metafizik açısından Zurvan Ebedî ve etimolojik olarak da sınırsız zaman anlamına gelmektedir.[20] Ayrıca, geç dönem Yunan düşüncesinde, etimolojik olarak düşünülemez bir benzetme olmasına rağmen, Zeus'un babası olan Kronos sık sık 'chronos'la özdeşleştirilir. *Maitri Upanişad* bağlamında "zaman" ebediyete karşılık gelir; burada "zaman" yine sınırsız zaman anlamındadır, genel olarak kullanılan zaman anlamında değildir. Ontolojik olarak varoluş, aslı olan Varlıktan tümüyle başka olamayacağı gibi, zaman da bu anlamda ebedîlikten tümüyle ayrılamaz; insanın zaman içerisinde yaşadığı tecrübeler Tanrı'dan gelir ve O'nunla ilişkilidir. *Maitri Upanişad*'ın Brahman'ın "iki formu" olan zaman ve aynı öze sahip olan zamansızlığı birbirinden ayırt edişi bu anlamdadır. Şöyle der: "Zamanın *(kâlas)* Brahma olduğunu düşünerek ibadet eden bir kişiden, zaman (*kâla*, aynı zamanda ölüm) uzakta akar."

---

18. *Sermed, ezel* ve *ebed* deyimleri aynı gerçekliğe, yani Ebedî olana işaret eder; ancak üç ayrı ilişki altında; *sermed*, ebedîliğin kendisi; *ebed*, tecrübenin şimdiki ânının "önünde" bulunan itibarıyla ebedîlik; ve *ezel*, bu anın gerisinde ve öncesinde bulunan itibarıyla ebediyet. Ezel insanın kendisinden gelmiş olduğu cihetten Ebedî'yle ilişkilidir, ve *ebed* insanın ölüm sonrasında kendisine doğru gideceği cihetten Ebedî'yle ilişkilidir, ve, ebedîlik bakış açısından Ebedî kendisinden öncesinin ve sonrasının olmaması itibarıyla *sermed*'dir.
19. Hâfız şöyle der:

مگر که لطف ازل رهنمون شود حافظ　　وگرنه تا به ابد شرمسار خود باشم

Hâfız'ın rehberi ezelin lutfudur ancak
Değilse eğer mahcubum ebede kadar.

20. Bkz. R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

Tüm varlıklar akıp çıkar Zaman'dan
Zamandan sadır olur bütün gelişme
Ve Zaman'dadır yine, yurt kazanıldığında.
'Zaman' hem şekillidir, hem de şekilsiz.[21]

Tüm zamanı içeren bu zaman aslında daima hâlihazır bulunan "başlangıç"taki ândan ibarettir. Halk masallarının "Evvel zaman içinde..."si, belli bir zaman değildir, aynı zamanda zamansızlık olan *Zaman*dır. İbranice'de *olam* ve Yunan dilinde *aion* olan *Zaman.* Sanskritçe gibi bazı belli dillerde peri hikâyeleri ebedî-şimdiye doğrudan işaret ederek düz bir biçimde "vardır" *(asti)* diye başlar. İran hikayelerindeyse her Farsça konuşan çocuğun çok iyi bildiği, zamanın ötesinde, bununla birlikte hikâyenin başladığı nokta olan ebedî şimdinin tüm metafizik anlamını ihtiva eden bir cümleyle başlar. Bu cümle "Bir varmış, bir yokmuş, Allah'tan başka kimse yokmuş"[22] cümlesidir. Zamanın başlangıcı/aslı ve "zaman içinde" yaşadığımız tüm olaylar bu "bir zamanlar" (ya da bir varmış bir yokmuş)a aittir; hem metafiziğe ve hem de zamanın yok edemediği mit ve sembollere ait 'hiçbir zaman' da, tüm zamanlar da bu "bir zamanlar"ın içindedir. Bunlar, herşeyin kendisinden doğduğu ebedî anın değişmezliğini paylaşırlar.

Ebedî şimdi doktrini zamanla ilişkisinde evrensel olmakla ve kutsal metinlerde ve tüm dünyada farklı geleneklere ait hikemî öğretilerde bulunmakla birlikte insanın değişmenin akışı içinde ve tarih denilen süreçteki hali karşısında takınılan tavır tüm dinlerde pek aynı değildir. Geçici süreçle ilgili olarak kâinatın menşeinin ne olduğu sorunu karşısındaki tutum da aynı değildir. Kuşkusuz tüm gelenekler Yüce Asıl yahut İlke'den neşet eden varlık mertebeleri doktrinine dayanır; fakat bu geleneklerde zamanın açılımı farklı tasavvurlarla ortaya konur; bunlardan bazıları kendilerini bir tek yaratılış fiiline ve bir kozmik olaylar dizisine dayandırırken, diğer bazıları Hindu deyimiyle, "Brahma'nın hayatının gecelerini ve gündüzlerini" yansıtan ritimlere göre tekrarlanan birçok kozmik devire dayandırır. Ayrıca, mekân içinde yaşayan ve kendileri için zamanın ve tarihin fazla önemi bulunmayan; ve ayrıca zaman içinde yaşayan ve tarihe dinî varlık olarak çok büyük bir önem veren gelenekler de vardır.

---

21. Coomaraswamy iktibas etmiştir, *Time and Eternity*, s. 15 Coomaraswamy bu eserinde zaman ile ebedîlikten başka birşey olmayan Zaman arasındaki ayrımı ayrıntılı olarak işlemiştir.
22. *Yekî bûd yekî nabûd; gayr ez hudâ hîç ki nabûd.*

"Zamanın yürüyüşü" ya da tarihin devirsel ve doğrusal anlaşılışıyla doğrudan ilgili olan bu perspektifler arasındaki fark geleneksel devirler doktrinine[23] başvurarak açıklanabilir. Bu doktrinin Hinduizmdeki formuna göre her büyük kozmik devir (*kalpa*) "bir Brahma günü"nü[24] kapsayan bin *yuga*dan meydana gelir. Ayrıca, özellikle insanlığı ilgilendiren daha küçük olan her kozmik devir dört *yuga*dan oluşur; Yunanlıların Altın Çağ (Hindu kaynaklarında *Krta Yuga* olarak geçer) dediğiyle başlayıp Demir Çağ (Hindu kaynaklarında *Kali Yuga* —sonu tarihin yeryüzü döneminin de sonuna işaret eder) dedikleriyle sona eren bir devir. Zamanın *Tetractys*'e göre bölündüğü (yani 4, 3, 2, 1 şeklinde) ve Altın Çağ'ın en uzun ve Demir Çağı'nın en kısa olduğu tek bir devirde değişim süreci ya da bizlerin zamanın akışı olarak yorumladığımız şey başlangıçta çok yavaştır, devirler ilerledikçe tempo hızlanır —dört *yuga* süresince zaman doğrusal ve tek tip olmanın dışında niteliksel olarak farklılaşır. Altın Çağ insanı için zaman "dünyevî" değişmenin bir unsuru olarak herhangi bir öneme sahip değildir. Zaman, mevsimler gibi, kozmik ritimlerle özdeşleştirilmiştir. Bununla birlikte bir devir asla aynı noktaya geri dönmez. Dairevî olmaktan çok helezonî bir hareket içindedir;[25] tekrarlanmayan kalıplar içinde bir önem atfedilebilmesi için belli değişimler fazlasıyla belirsizdir, fark edilemez durumdadır. Ancak devrin sonraki safhaları sırasındadır ki zamanı yaşayış onun devirsel olmayan yanı itibarıyla önemli hale gelir ve tarih yeniden önem kazanmaya başlar.

Bu farklılık kendisi bir zaman ölçme aleti olan kum saati sembolizmi üzerine bir an düşünmekle belki daha iyi anlaşılabilir.[26] Kumun aletin üst bölmesinden alt bölmesine aktığı bir zaman biriminin bir kozmik devri sembolize ettiği düşünülebilinir. Şimdi, devrin başlamasıyla, her ne kadar kum aşağı doğru akıyorsa da üst bölmenin durumunda sezilebilir bir değişmenin olmadığı görünür. Böylesi bir

---

23. Bu doktrin geçen yarım yüzyılda hem geleneksel ve hem de geleneksel olmayan nitelikteki sayısız eserde açıklanmıştır. Örneğin bkz. Guénon, *Formes traditionelles et cycles cosmiques*, Paris, 1970; ve M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (*Cosmos and History* ismiyle de yayınlandı), trc. W. Trask, New York, 1974.
24. Bazıları tarafından 4.320.000.000 yıl olarak mütalaa edilmiştir.
25. Bu nokta Guénon tarafından birçok eserinde vurgulanmış, ancak M. Eliade'nin büyük eseri *Cosmos and History* ya da *The Myth of Eternal Return*'de gözden kaçırılmıştır.
26. Kum saati sembolizmi üzerine bkz. F. Schuon, "Some Observations on the Symbolism of the Hourglass," *Logic and Transcendence* isimli eserinde, s. 165-72.

durumun gerçekliği içinde kum taneleri mekânda —zamanda değil; zaman onların durumunu önemli ölçüde değiştirmektedir— bir süreklilik olarak "görünür"; aynı şekilde, Altın Çağ'da her ne kadar kişiler büyüseler ve ölseler de, yaşadıkları dünya cennetsel bir süreklilik içinde bulunuyor görünür; bu cennetsel süreklilik içindedir ki, kozmos geçici devirlerle yenilenmiştir ve fakat zamanın yenilenemez bir tarzı tarafından etkilenmemiştir. Sözde ilkel —yanlış bir isimlendirmedir bu— insan için kozmos da, tarih de aynıydı, daha doğrusu özdeşti; zamanla aşkınlık, gerçeklikle sembol nasıl özdeş ise. Fakat kum aktıkça üst bölmedeki durum değişmeye başlar. Yalnızca aradaki kanaldan aşağıya düşen kum tanecikleri değil, üst bölmedeki şekli de değişmeye başlar ve zaman yeni bir anlam kazanır.

Zamanın devrî bir tarzda görüldüğü ve insanın "kurtuluşu" açısından tarihe bir önem atfetmeyen dinler kozmik devrin ilk safhalarındaki insan yaşamının gerçekliğine dayanan arkaik dinlerdir; bu dinler kum saatinde kumun henüz akmaya başladığı ana tekabül eder. Kum saatinde ölçülen son safhaya tekabül eden dinler daha sonraki dönemlerde gelmiş olan dinlerdir ki, bu dinlerin geçici hali dinî bir tarzda dikkate alması gerekir. Bir bakıma "kadîm" bir din olan Musevîlik kendi çerçevesinde asıl rolü oynaması için indirilirken son devrede insanlığın dinî hayatında Hıristiyanlık için bir arkaplan hizmeti görmesi için de indirilmiştir. Musevîliğin tarihle ve İsrail'in seçilmiş halkının tarihî deneyiminin tarih-üstü ve kozmos-ötesi anlamıyla ilgisi bundan dolayıdır. Diğer taraftan Hinduizm kendisini yenilemiş ve bugüne kadar kalabilmiş de olsa, kadîm devrî zaman perspektifine dayalı kalmıştır. Zerdüştîlik tarih açısından Hint dinleriyle İbrahimî dinler arasında bir bakıma ara bir konuma sahiptir;[27] İbrahimî dinlerin sonuncusu ve kadîm dine bir dönüş olarak İslâm işe hakikatın tarihle özdeşleştirilmesini reddederken insanın fiillerinin tarih içerisindeki önemini teyit eder. Hem Kitab-ı Mukaddes'te ve hem de Kur'ân'da kutsal tarih olayları zikredilmiştir; ilkinde bu olaylar daha tarihî bir renk taşırken, Kur'ân'da daha sembolik bir renge sahip olmaları bile bir öneme sahiptir.[28]

---

27. Zerdüştîlikte tarih anlayışı ve ışığın karanlığa karşı zaferiyle sonuçlanan 12.000 yıllık dönemin değerlendirilişi üzerine bkz. A. V. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York, 1938, s. 110-15; ve H. S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéene," *Journal Asiatique* 219 (1929): s. 2 vd.

28. Tümüyle aynı olmasa da kutsal tarihe ait birçok olay hem İncil'de ve hem de Kur'ân'da geçmektedir. Kur'ân bu olayların tarih-ötesi anlamlarıyla —Allahu Teâlânın tarihte ya da tarihî olaylardaki iradesini anlamaktan çok insanın ruhu ve bi-

Her hâlükârda, insanı dünyevî durumunun gereği olan eksikliklerinden kurtarmak tüm dinlerin fonksiyonu olduğundan, bu dinler farklı tarzlarla kalkış noktalarına ve yeryüzünde temsil ettikleri "arketipsel" gerçekliğe bağlı olarak geçiciliğin önemini konu etmeliydiler. Bu faktörlerin bir sonucu olarak bir doğrusal zaman ve tarih anlayışının yanısıra devrî bir zaman ve tarih anlayışı gelişti; devrî anlayış İbrahimî olmayan, doğrusal olansa İbrahimî dinlerle birlikte. Fakat, İbrahimî geleneklerde de, bu din ailesini oluşturan üç din arasında farklılık vardır. Musevîlikte çok uzun bir peygamberler zincirinin varlığı nedeniyle tarihin önemi teyit edilmiş olmakla birlikte tarihin akışı tam olarak doğrusal olmadığı gibi, hakikatın tarihe girişini belirten enkarnasyon doktrini vasıtasıyla tarih Ulûhiyet ile özdeşleştirilmiş de değildir. İslâm'da da insanın bu dünyada tekil ya da toplu olarak başardığı şeylerin önemi tümüyle vurgulanmış, zaman varlığının dünyası ebediyetin "tarla"sı olarak isimlendirilmiş,[29] fakat İslâm tüm enkarnasyon anlayışlarına şiddetli bir biçimde karşı olduğundan dolayı tarihte ilâhî olanı etkilemesi söz konusu olan olaylar kategorik olarak reddedilmiştir. Ayrıca, İslâm'ın nübüvvet anlayışı —ki bu anlayışa göre hakikat başlangıçtan itibaren sunulmuştur ve farklı peygamberler tarafından tekrar ve tekrar getirilmiştir; nübüvvet İslâm Peygamberi ile son bulmuştur; başka peygamber gelmeyecektir; yalnızca İsa'nın ikinci gelişi söz konusudur— devrî zaman anlayışına dayalıdır, doğrusal olana değil.[30]

---

reysel olgunluğu açısından bakarak— daha fazla ilgili görünmektedir. Gerçekte, St. Augustine'in de yer aldığı tipteki geleneksel Batı düşüncesinde bile gerçekliğin bir boyutu olarak zamanla ilgili olarak görülmemiş bir ilgi eksikliği vardır.

29. Bir hadise göre, "Dünya ahiretin tarlasıdır."

الدنيا مزرعة الآخرة

Yani, insanın bu dünyada yaptıklarının sonucu onun öte dünyadaki durumunu etkileyecektir. Tarihi Batılı düşünürlerin çoğunun yaptığı kadar ciddiye almaksızın nihaî sonunu ilgilendirdiğinden dolayı insanın bu dünya hayatını ciddiye alması çok makul bir tutumdur. Bu noktada İslâm mükemmel bir örnektir; ona göre, modern bilim adamlarının iddia ettiği şekilde yalnızca iki ihtimalin (Batının tarihi ve bu dünyayı ciddiye alışı ya da Doğunun, özellikle Hinduizmin tarihe bir önem atfetmeyişi) varlığı söz konusu değildir. Modern bilim adamlarının sahip olduğu böylesi bir indirgemeci görüş ebediyet için ekim alanı olan bu dünya ile Gerçekliğin doğasını tayin etmekte ya da onu nihaî ve temel bir biçimde etkilemekte olan tarihi birbirinden ayırt edişte başarısız kalır.

30. Bkz. Abu Bakr Siraj al-Din, "The Islamic and Christian Conceptions of the March of Time", *The Islamic Quarterly* 1 (1954): 179-93.

Hıristiyanlıkta çok kere bir tam devrin yalnızca bir parçasının ya da bir küçük devrin alınıp doğrusal bir tarzda değerlendirildiği söylenebilir. Sonuç olarak, zahirî açıklamalarıyla Hıristiyanlık —"İbrahim'den önce var olan Ben'dim" diyen İsa'yı Logos olarak gören hikemî öğretileri itibarıyla değil kuşkusuz— tarihi şu üç temel noktaya işaret ederek algılamıştır. Âdem'in yeryüzüne inişi; Tanrı'nın Oğlu'nun tarihte ikinci Âdem olarak vücut buluşu; ve İsa'nın ikinci gelişiyle birlikte dünyanın sonu. Biricik tarihî olay olarak İsa'nın doğumu ve Oğul'un zaman ve tarih kalıbı içerisinde vücut buluşu olayıyla birliktelik kazanmış olan zamanın ilerleyişine ilişkin bu görüş özel bir dinî ortam meydana getirmiştir. Bu ortam Hıristiyanlığın zayıfladığı dönemde modern dünyayı karakterize eden, tarihe taabbüd şeklindeki bir putperestliğe yol açtı. Marx'ın insanlık tarihinin detaylarına ilişkin görüşleri Talmudik Hukuk'un görüşlerinin bir resm-i geçidiyse de, onun tarihi Ulûhiyetin yerine koyuşu bir Hıristiyanlık mirasıdır, İslâm ya da Hinduizmden alınma değildir. Hıristiyanlık güçlü iken, tarih üzerine olan vurgusuna rağmen, kurucuların ve azizlerin hayatındaki olayların sürekli tekrarıyla günlerin ve yılların geçişi kutsallaştırılmıştır. Diğer dinlerin mensupları gibi, Hıristiyanlar da, İsa'nın hayatından temaların sürekli tekrarlanışıyla ve çağlar boyunca geleneğin ruhuna nüfuz etmiş azizlerin lütfunun yanısıra geleneğin özünden akan ayinlerle geçiciliğinin esası değiştirilmiş olan bu dünyada yaşadı. Tarih ya da tarihî süreç anlamıyla hırsın servet tanrısına (mammon) tapış Hıristiyan dünyasının desakralizasyonunun başlamasıyla ortaya çıkmıştır; tam olaraksa, doğrusal zaman ve tarihsel süreç anlayışının laikleştirilmesi tarihselciliğe ve aşkın hakikatın reddine —bu modern düşünceyi büyük ölçüde karakterize eden şeydir— sebep olmuştur. Geleneksel Hıristiyan düşüncesi, tüm geleneksel düşünceler gibi, mekân ve zaman probleminin çözümünü mekân ve zamanın ötesinde olan —her ikisine de nüfuz etse de ve onları değiştirse de— Hakikat'e başvurmada görmüştür.[31]

İsa'nın ilk gelişinden ikinci gelişine kadar olan dönemi kapsayan doğrusal zamanla ilgili Hıristiyanlık ilgisi İbrahimî dinlerin bakış açısıyla da ilgilidir; zahirî yanlarıyla bu dinler esas olarak insanın pratik olarak kurtuluşuyla ilgilenmişlerdir, bâtınî bir ilgi olan eşyanın mahi-

31. "Mekân-zaman probleminin geleneksel çözümünün karakteristiği hem mekânın içi ve dışında, ve hem de zamanın içi ve dışında bulunan gerçekliktir." W. Urban, *The Intelligible World, Metaphysics and Value*, New York, 1929, s. 270.

yetiyle değil. Bundan dolayı, bu dinlerin zahirî açıklamalarında ahiret bahsi cehennem ve cennet şeklinde iki zıt durum olarak basitleştirilmiştir ve yaratılış sorunu teolojik *creatio ex nihilo* (yoktan yaratma) açıklamasına indirgenmiştir. Varlığın ara mertebeleri sorunu, Her şeyin Tanrı'da fâni oluşu, diğer kozmik devirler ve insanlık durumları, Tanrı ışığının üzerine parladığı "sular"ın anlamı, yaratılış olarak isimlendirilen olay öncesindeki ilâhî varlıkların mevcudiyeti ve daha pek çok başka konu bu geleneklerin bâtınî boyutlarına bırakılmıştır.

Zaman sorunu söz konusu olduğunda, belki başka hiçbir konu, hikemî doktrinlerin yardımı olmadığında teolojik açıklamalardaki yetersizliği yoktan varoluş konusundaki kadar açığa vuramaz. Her üç İbrahimî dinde, zamanın varlığının kâinatın varlığına bağlı olduğu yaklaşımıyla kâinat yokken zamanın da mevcut bulunmadığı düşüncesini savunan geleneksel filozofların varlığının yanısıra, Tanrı'nın kâinatı yoktan yarattığını ve kâinatın aslının zamanda olduğunu savunan din bilginleri de var olmuştur. Yahya Nahvî'nin Proclus'a karşı *De aeternitate mundi*'yi (Âlemin Kıdemine Dair)[32] yazışından bugüne kadar Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından binlerce risale yazıldı. İbrahimî dinlerin teolojilerinin ortaya koyduğu düzeyde mantıkî olarak çözülemeyecek olan bir problemi temsil ettiğinden, geleneksel İslâm ilim çevrelerinde dünyaya ait *hudûs* ve *kıdem* ya da "sonradan olma" ve "ebedîlik" problemi bugüne kadar tartışılmıştır.[33] Bu ya inanç düzeyinde kabul edilmelidir ya da *ex nihilo*nun lügat anlamıyla "hiç yoktan" şekliyle alınmadığı, fakat aslî varlık mertebesindeki "imkânlar" —İbn Arabî'nin deyişiyle "varoluş kokusunu kokladı"nın henüz gerçekleşmediği— şekliyle anlaşıldığı *scientia sacra*'ya (kutsal bilim) başvurulmalıdır —bu imkânlar varlık öncesi durum ve hatta durumların dünyevî düzlem üzerinde varolmaları, haricîleşmeleridir. Bu anlamda yaratılış daima bir düşüştür. *Hudûs* ve *kıdem* savu-

---

32. Bu meşhur eser kâinatın yoktan (*ex nihilo*) yaratıldığı şeklinde olan Kitab-ı Mukaddes doktriniyle âlemin ezelîliği şeklindeki Yunan doktrini arasında çelişki bulur; eser İslâm felsefesinde *el-hudûs ve'l-kıdem* olarak isimlendirilmiş olan konuda sayısız tartışmanın yapılmasının ve çok sayıda risalenin yazılışının sebebi ve başlangıcı olmuştur. Fakat bu konudaki gerçek çözüm, konunun bu iki kategoriden birisine indirgenmesi olamazdı. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan yazarlar arasındaki 'ex nihilo' (yoktan)'nun anlamı üzerine kesintisiz süren tartışma bundan dolayıdır. Wolfson'un bu konuda birçok makalesi bulunmaktadır. Bunlardan en önemlilerinden bazıları *Essays in the History of Philosophy and Religion* isimli eserde toplanmıştır.
33. Son yirmi-otuz yıl içerisinde İslâm felsefesinde bu konuda olan mükemmel felsefî tartışmalardan birisi Allame Tabatabâî'nin *Usûl-i felsefe ve revîşi riâlizm* isimli eserinde bulunanlardır; 5 cilt, Kum, (1332-50. Şemsî takvimle).

nucuları arasındaki sürekli tartışmayı Celâleddin Rûmî gibi şahsiyetler açıklığa kavuşturmuşlardır. Geleneksel İslâmî çerçevede bile konuyu anlayamayanlarsa, *Mesnevî* gibi bir eserin mesajını anlayamayanlar olmuştur.[34]

Bu öğretilerde zikredilmesi gereken yaratılışla ilgili bir unsur her ânda yaratılışın yenilenişi *(tecdîdü'l-halk fî külli ânât)* doktrinidir; bu doktrin yaratılışla ilgili tasavvufî öğretilerin çoğunu karakterize eder. Ândan ya da şimdiden söz eden diğerleri gibi, sufiler de "geçiciliğin atomizasyonu"na —böyle bir deyim kullanılabilirse eğer— başvurur. Ve şuna inanırlar: Bir akış olarak zaman parçalanamaz olmakla birlikte, bir başka görüş açısından bu, mekânsal bir noktanın tekrarıyla oluşan çizgi benzeri ânın tekrarlanışından başka birşey değildir.[35] Bu ân ya da şimdi sırasında tüm kâinat daralma/sıkılma (*el-kabz*) olayıyla Asl'a döner ve genişleme (*el-bast*) faaliyetiyle de yeniden yaratılır—nefes alışın iki safhası gibi. Her anda yeni bir yaratılış (*tecdîdü'l-halk*) vardır ve Yaratıcıyla O'nun yarattıkları arasındaki bağ kesiksiz olarak yenilenir. Câmî'nin dediği gibi: "Kâinat her ânda ve her nefeste durmaksızın değişir ve yenilenir. Her ânda bir evren yok olur ve onun yerini ona benzeyen bir yenisi alır... Bu hızlı yer alışın sonucu olarak bu olayın seyircileri kâinatın sürekli bir varoluşa sahip olduğu yanılgısına düşerler."[36] Tasavvufun pratik ve uygulama yanları dikkate alındığında çok büyük öneme sahip olan bu doktrin yaratılış problemini gerçekte kendisinden birşeyin ayrılmadığı ebedî şimdi perspektifinden görmenin bir tarzıdır. Ayrıca bu görüş, yaratılışı prekozmik bir ilâhî gerçekliğe sahip olan arketiplerin ya da özlerin vücut bulmasını *ex nihilo* (yoktan) olarak anlayan metafizik doktrini tamamlar.[37]

---

34. Celaleddin Rûmî bu hudûs ve kıdem konusuna hem şiirlerinde ve hem de nesirlerinde yer vermiştir (nesir olan eserlerinden en hayret verici olanlarından birisi *Fîhi Mâ Fîh*'tedir.) Bkz. *Discources of Rumi*, trc. A. j. Arberry, Londra, 1961, s. 149-50.
35. Bundan dolayı Coomaraswamy, *Time and Eternity* isimli eserinde farklı geleneklerde atomizm üzerinde ayrıntılı bir biçimde durur. Coomaraswamy ayrıca şimdinin neden daima mevcut bulunduğunu ve bununla birlikte neden zamanın "parça"sı olmadığını tartışır.
36. *Levâih*, trc. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvînî, Londra, 1978, s. 42-45.
37. Tasavvufta yaratılışın yenilenmesi üzerine bkz. T. Izutsu, "The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism" Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, s. 115-48; aynı yazar, "Creation and the Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of 'Ayn al-Qudat'", *Philosophical Forum*, no. 4 (1972): 124-40. Bu konuya biz de, *Science and Civilization in Islam* isimli eserimizde yer verdik (özellikle 13. bölüm); ve Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, bl. 10.

Tarihî sürecin seküler terimlerle ilahlaştırılışının modern dünyada ortaya çıkışı yalnızca zaman ve ebediyetle ilgili metafizik öğretiler bilginin ve dünyanın desakralizasyonu sonucu unutulduğu için değildir. Bunun böyle oluşunda daha önce zikredilmiş olduğu gibi Hıristiyanlığın tarih üzerine olan özel vurgusu da —böyle bir vurgu diğer geleneklerde yoktur— bir etkendir.[38] Hıristiyan düşüncesi, en azından Batıda gelişmiş olan ana çizgisi, tarihin değiştirilemez bir yönelişinin olduğuna, tarihin radikal bir düzenin bile devreye girmesine imkân tanıyan bir güç olduğuna, modern çağda varoluşçuluğa yol açan her bir tarihî olayın biricikliğine vukufu olduğuna, bazı tarihî olayların nihaî bir şekilde belirleyici olabilme ihtimalinin[39] var olduğuna, tarihî hareketlerde ve kurumlarda insanın müdahil oluşunun dinî önemi bulunduğuna, ve, yalnızca kişisel anlamda insanın geleceğinin değil, tüm tarihin belirlenişinde insan özgürlüğünün önemi olduğuna inanmak anlamında, tarihi ciddiye almıştır. Bu varsayımlardan kendi uluhiyetlerini ve tarihi kalıba dökmeye karar veren Prometeyen insanın herşeyi sekülerleştiren varsayımlarına kadar, hepsi tek bir adımdı. Ve Hıristiyan tarih anlayışının bu şekilde sekülerleşmesi ve bununla birlikteliği olan mesiyanizmden, tarihî sürecin nihaî anlamda gerçek olduğu, ve bu maddî ilerleme vasıtasıyla insanın geleneksel olarak cennete ait durumla —dünyevî ve semavî Kudüs ile şimdi de var olan tarihin elif-bâsı sayılan noktalara yerleşmiş şekliyle— özdeşleştirdiği mükemmelliği elde edebileceği görüşüne dayanan maddeci ve seküler felsefeler doğdu. Tarihselcilik, seküler ütopyacılık, ilerlemecilik ve evrim düşüncesi aracılığıyla modern insan için, bir bakıma zaman, ebediyeti yiyip yok etmeyi ve içinde ebedînin ve geçici olanın buluştuğu ebedî şimdinin yerine geçici zevk ve duyguların fani ânı olarak şimdiki ânı ikame ederek ebediyetin yerini almayı denedi. Şaşırtıcı bir şekilde bu sürecin sonucu bu ilâhîleştirilmiş zaman hipnozunun büyüsü içine düşmüşler için ebedîlik hali imkânını tahrip etmekle kalmadı, daimîliğin ve tarihî sürekli-

---

38. Hıristiyanlığın tarihin önemini vurguladığı tarzlarının tümü dikkate alınırsa, Yahudilik —Musevîlik— bile Hıristiyanlığı tarih karşısındaki böylesi özel tutumu dolayısıyla tek din olarak bırakır.

39. Bir Hıristiyan fikri olan *kairos*, —yani iyi karşılama anı—, doğru ve uygun zaman, İncil'de (Luka'da) zikredilen şekliyle herşeyiyle, tam anlamıyla zaman demektir; bu şekliyle burada ilgi konusu olan tarihin anlamıyla ilgili teolojik ayrıntı düşünceleri ihtiva eder.

liğin anlamının ve böylece tarihin öneminin ve popülaritesinin azalmasına da yol açtı.[40]

Tarihî sürecin tanrılaştırılması öylesine güçlü ve öylesine zorlayıcı bir kuvvet oldu ki, çok sayıda insan ruhunda dinin yerini aldı. Bu başka hiçbir yerde, herşeyi ayrık bir bilimsel bakış açısıyla gördükleri iddiasındaki bilim adamlarının —bu bilim adamları evrim teorisi herhangi bir yanıyla eleştirildiğinde, bu eleştiri ister mantıkî olsun, ister teolojik ve isterse de bilimsel olsun, ateşli bir biçimde reaksiyon gösterirler—[41] zihnî ve psikolojik hayatlarında evrim teorisinin oynadığı rolde olduğu kadar açık değildir. Birçok şekilde ve derin sebepler dolayısıyla evrim, herhangi kuvvetli bir dinî inanca sahip olmayarak çok makul ve hoşgörülü oldukları iddiasında oldukları halde evrimi hoşgörüsüz bir biçimde savunan birçok kişi açısından dinin yerine kâim olmuştur.[42] Diğer bazıları bilimsel metodun kategorik deyimleriyle konuşurlar, sonra da, bilimin ne olduğuna ilişkin kendi tanımlarıyla evrimin bilimsel olduğunu kabul etmek şeklindeki tarzlarının uyuşmadığının farkında olmaksızın evrimi bilimsel zeminlerde savunurlar.[43] Bu tavırlarda engin tabiatın insan ruhunun derinliğiyle ilgili bir unsuru —bu unsur tarihî sürecin Ulûhiyet'in yerine ikamesinde müdahil bulunduğundan ve bundan dolayı halife insanın tüm varlığıyla daima karşılık verdiği kutsal için tahsis olunmuş olan bir cevap ortaya koyduğundan dolayı— bulun-

---

40. Bugün birçok genç insanın bir tarihe sahip değillermiş gibi yaşamayı deniyor oluşları ve tarih ilgisinden habersiz oluşları hayret vericidir.

41. Evrimi burada doğal vasıtalar ve süreçlerle bir türün bir diğerine dönüşümü anlamında kullanıyoruz; belli türlerde rastlanan, kendisini doğal şartlara uydurmak için uyarlama ve değişiklikler anlamında kullanmıyoruz. Bazı bilim adamları bir türün bir diğerine dönüşmesi olan dönüşümcülükle türler içindeki biyolojik dönüşüm olarak evrimi birbirinden ayırt etmişlerdir. Bkz. M. Vernet, *Vernet contre Teilhard de Chardin*, Paris, 1965, s. 30. Evrimi biyolojideki dönüşümcülük anlamında kullanıyorsak, bunun sebebi biyolojinin alanı dışına taşan daha genel bir felsefî anlam ihtiva etmesinden ötürüdür.

42. "Bunun karşılığında evrim neredeyse tüm okumuş Batılılar için toleranssız bir din olur. Bu onların düşüncelerine, konuşmalarına ve uygarlıklarından beklentilerine egemen olmuştur." E. Shute, *Flaws in the Theory of Evolution*, Nutley, N. J., 1976, s. 228.

43. Ondokuzuncu yüzyılın geç döneminde Amerikan Birliği'nin başkanı ve "bilimsel metod"un samimi savunucusu Profesör Marsh şöyle diyor: "Evrimden kuşku duymak bilimden kuşku duymak olacağından, ve bilim hakikatın yalnızca diğer adı olduğundan dolayı, evrim için bir delil ortaya koyma ihtiyacı duymuyorum." Bu söz D. Dewar tarafından iktibas edilmiştir: *Difficulties of the Evolution Theory*, Londra, 1931, s. 3. İnsan, sözümona bilimsel olan evrim tartışıldığında çok tipik bir yaklaşımı veren böyle bir cümlede geçen bilimin tanımını merak ediyor.

maktadır. Ayrıca, arketipsel gerçekliklerin —türler bu arketipsel gerçekliklerin fizik düzlemdeki dünyevî yansımalarıdır— nüfuzunun üzerini örtmenin mümkün tek yolu olduğundan, ve bu dünyada tabiatın şaşırtıcı çeşitlilikteki formları arasında ve fakat çeşitliliğin kaynağı olan aşkın Birden gaflet içinde insanın görünüşte kabul edilebilir bir kalıp içerisinde yaşamasını mümkün kılan tek araç olduğundan dolayı, evrimin bu şekilde savunuluşu "inanç" için —bir bilimsel gerçek için değil— bir savaşı da içine alır. Bugün anlaşıldığı şekliyle —ve kuşkusuz imanın kendi ezelî arketipine doğru dikey anlamdaki tekamülü şekliyle değil— evrim teorisine karşı getirilebilecek olan, gerçekte de getirilmiş olan eleştiriler, dinî, mantıkî, matematiksel, fiziksel ve (paleontolojinin alanını da kapsayan bir biçimde) biyolojiktir. Metafiziksel olarak hayat maddeden, Ruh hayattan, ve Mutlak Hakikat herşeyden önce gelir; buradaki "önce" ilkesel anlamı itibarıyladır —kozmik varlık sahnesindeki görünmelerin kronolojik sıralamadaki durumu her ne olursa olsun. İnsanın *scientia sacra*yı bilmesine imkân veren entellektüel sezgi bilincin hem hayat ve hem de madde üzerindeki önceliğinin mutlak kesinliğinin bilgisini sağlar. Entellektüel sezgi; herşeyin kendisinde ezelî ve ebedî olarak bulunduğu ve herşeyin kendisine dönecek olduğu Menşe'den gelen hiyerarşi bilgisini sağlar. Entellektüel sezgi varlıkları mertebeler içinde ve onların tezahürlerini düşey boyuta ya da mertebeli oluşa ait olan imkânların ayrıntıları olarak geçici düzlem üzerinde görür.[44] Bu dünyadaki nesneler İslâm bâtınîliğinin *Hazine-i gayb* (Görülmeyen'in hazinesi) dediği şeyden gelir; ilâhî olanda kökü bulunmayan ve kendi aşkın sebebine sahip olmayan hiçbir şey tezahür edemez. Metafizik açısından konuşacak olursak, Ulûhiyete ya da Hakikat'a ilave olabilecek herhangi bir geçici süreç imkânı yoktur. Büyüyen ya da gelişen, İlâhî Düzende önceden var olan bir imkânın gerçekleşimidir; bu gelişme ya da büyüme daima bir özündür; total gerçeklik ise arketiplerin değişmeyen dünyasında bulunur. Nihayet, metafizik açısından konuşulursa, varlığın alt bir düzeyine ait olan şey doğası itibarıyla daha üst bir düzeye ait olan şeye yükselemez. *Scientia sacra* görüş açısından herhangi birşeyin evriminin tek anlamı o şeyde gizli olan imkânların gerçekleşimi olabilir. Aksi halde, zama-

---

44. Bu konu üzerine bkz. Coomaraswamy, "Gradation, Evolution and Reincarnation," *Bugbear of Literacy* isimli eserinde, özellikle 7. bl. Ayrıca bkz. aynı yazarın, *Time and Eternity*, s. 19-20; burada Coomaraswamy geleneksel mertebeler doktrinini ve St. Augustine'in "seminal akıl" düşüncesini konu edinmektedir.

nın tüm iyonları hiçlikten başka birşey üretemez. Yaratma gücü, yaratan saf gerçeklik olan Asl'a aittir yalnızca. Evrimin yaptığı şey tarihî süreci ilâhîleştirmektir; yalnızca onu nihaî biçimde gerçek olarak görerek değil, yoktan *(ex nihilo)* yaratma gücünü aşkın Ulûhiyetten tarihî sürece aktararak da yapmaktadır bunu.

Ayrıca, metafizik ve kozmolojik bakış açısından şekil bir arketipin ve bir ilâhî imkânın izidir, maddî bir toplanış rastlantısı değildir. Dahası, şekil niteliktir ve nitelikler nicelikler gibi toplanılmazlar. Hayvansal olmayan dünyada da, ikiyle ikinin toplamının dört ettiği şekliyle, yeşil kırmızıyla mavinin toplamı değildir. Yeşil, maddî ya da niceliksel açıdan bakıldığında, yeşili oluşturan renklerin niteliklerine indirgenemeyecek niteliksel bir gerçekliğe sahiptir. Bu ilke, herhangi bir formun gerçekliğinin bu formun niceliksel unsurlarına indirgenemez olduğu hayat formlarında daha açıktır. Yarım bir insan vücudu niteliksel olarak tam bir insan vücudunun yarısı mıdır? Yaşayan varlıkların şekilleri başka bir şekilden gelişmemiş olan —bu şekil "bir başka yerde" de bulunuyor olmadıkça— niteliksel bir gerçekliğe sahiptir. Ve, bu "bir başka yer" metafiziksel olarak herhangi bir yere sahip olamaz, bu yer tüm şekillerin aslı olan arketipler dünyası olabilir ancak.

Saf dinî görüş açısından evrime karşı delil Hinduizm, Jainizm ve Budizm geleneklerinde bile evrenseldir; kozmik tarihin büyük ölçeklerde tahayyül edilmiş olduğu bu geleneklerde ve kutsal kitapları okuyanlar arasında kâinatın altı bin yıldan çok daha uzun bir zamandan beri var olduğu, diğer yaratıkların yeryüzünde insana tekaddüm ettiği ve bu süre içinde dünyanın jeolojik konfigürasyonunun değişmiş olduğu konularında tam bir vukuf vardır. Ve İslâm söz konusu olduğunda da aynı şey söylenebilir; bin yıldan fazla bir zamandır Müslüman bilim adamları dağ başlarında bulunan deniz hayvanı kabuklarının denizlerin dağlara ve dağların da denizlere dönüşmüş olduğu anlamına geldiğini ve kara hayvanlarının insanlardan ve deniz hayvanlarının da kara hayvanlarından daha önce var olduklarını çok iyi biliyorlardı.[45] İster kâinatın altı günde yaratıl-

---

45. Örneğin bkz. el-Bîrûnî, *Kitâbu'l-Cemâhir fî marifeti'l-cevâhir*, Haydarâbâd, 1935, s. 80. Bu, bazı Batılı bilim adamlarını bu tür Müslüman bilim adamlarının Darwin'den önce Darwinizm'in temsilcileri olduğunu iddia etmeye götürmüştür. Bkz. J. Z. Wilczynski, "On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years before Darwin", *Isis* 50 (Dec. 1959): 459-66; bu makale daha önce yapılmış olan Fr. Dieterici ve diğerlerininkileri takiben yapılmış bir çalışmadır. Ancak, *Introduction*

dığından söz etsin ve isterse de geniş zaman dilimleri boyunca süren kozmik devirlerden söz etsin, tüm kutsal metinler ve geleneksel kaynaklar istisnasız bir biçimde bir üst mertebe hayat formunun alt mertebelerdeki hayat formlarını kapsadığını belirtir. Tüm kutsal kitaplara göre insan semavî bir arketipten iner, bir maymun ya da başka bir yaratıktan gelmez. Son yüzyıldan bu yana modern evrim teorisini desteklemek üzere kutsal metinlerden ne tür tertipler icat edilmiş olursa olsun, bu deliller geleneksel ve hikemî yorumların unutulmasına ve varlığın dikey ekseninin geçici ve yatay bir tarzda yorumlanmasına dayanır —tıpkı ondokuzuncu yüzyıl evrim teorisinin güçlenmesi için bir arkaplan olarak felsefî anlamda yapılmış olduğu gibi. Her türden toplulukta ve iklimde var olan kutsal metinlerdeki bu dikkat çekici ortaklık insanın mahiyetine ilişkin birşeyler söylüyor kuşkusuz. Her hâlükârda, bir geleneğe ait belli bir metni, ya da bazı kutsal metinlerden zekice seçilmiş, evrim teorisinin geçerliliğine dinî destek olduğunu kanıtlamak için yanlış yorumlamaya kendilerini daha kolay ödünç verecek olan birkaç satırı kullanmak isteyenlere karşı, bu ortaklık bir başka delildir.

Saf mantıkî bir açıdan bir kişinin, diyelim ki beş ölçek miktarında arpayı, esas olarak içinde dört ölçek miktarında arpa bulunan bir kutudan alabileceğini açıklamak zordur. Tarihî jeoloji ve paleontoloji çalışan kişi bir şeklin bir diğerine dönüşünün yalnızca saçma olarak göründüğü birçok duruma rastlar. Fakat bu saçmalık, yeterli zamana sahip olunduğunda herhangi bir problemin açıklanabileceği şeklindeki kuruntuyla uzun dönemlerin varlığı öne sürülerek bir tarafa itilir. İster bir ve isterse de yüz milyon yıla sahip olsun, hareketsiz maddenin bilinçli hale geleceği ya da daha alt düzey bir organizasyonun kendi kendine daha üst düzey bir organizasyon haline geleceği düşüncesi mantıken saçmadır ve açık bir biçimde, yalnızca mantığa karşı değil, bildiğimiz tüm fizik kanunlarına da aykırıdır. Mantıkta, B bir şekilde A'yı kapsamıyorsa, A'nın B olma imkânı yoktur. Ve, eğer A'dan daha büyük bir miktara sahip değilse, B'den A çıkmaz. Ne kadar fazla olursa olsun, hiçbir evrimci sabır, insanın mantık için öngördüğü bu başlıca talebini değiştirmez. Bundan dolayı, evrim teorisini savunanlar bu tanımlar üzerine olacak olan kritik mantıkî sorgulamadan kurtulabilmek için tanımlarını genellikle çok muğlak yaparlar.

---

to Islamic Cosmological Doctrines (s. 147-48) isimli eserimizde ve diğer başka eserlerimizde göstermeye çalışmış olduğumuz gibi, İslâm kaynakları mertebeli oluşa işaret etmektedirler— Darwinci evrim teorisine değil.

Evrim teorisinin matematiksel bir eleştirisi bile vardır.[46] Modern enformasyon teorisine göre, kişi herhangi bir birimden onda yüklü bulunan bilgiden daha fazlasını alamaz. Şimdi, söz konusu hayat şeklinin faaliyetlerini idare eden hücre belli miktarda bilgiyi ihtiva eden bir birim olarak düşünülebilir. Aynı vasıtayla —ne tür bir vasıta olursa olsun— yeni bilgi yüklenmedikçe hücre içindeki bu bilgi nasıl arttırılabilir? Hücre bugün yapıldığı şekilde, enformasyon teorisini ve aynı zamanda da, geçici süreçlerle ve haricî bir etken olmaksızın bir gen içindeki bilginin kendisine artması ve daha üst düzeye çıkması demek olan —genler içinde mevcut olan bilgi miktarının artarak daha üst düzey formlarına "gelişmesi"— evrim teorisinin mevcut yorumunu birlikte kabul ederek incelenemez.

Fizikten çıkarılmış olan iddialar ve delillere gelince; şu iyi bilinir: Hayata ait formlar kendi mertebe ve yapılarını korurlar ve hayatla bağlantılı olan enerjiyi termodinamiğin ikinci kanunuyla çelişen ve tümüyle farklı olan bir tarzda kullanılırlar. Karmaşık hayat formlarının hayatın geç safhalarında yeryüzündeki asıl görünüşleri entropi kanunuyla çelişir ve rol sahibi başka tür bir enerjinin varlığını gösterir. Gerçekten, bu yeryüzü çevresinde bir değil iki tip enerjinin iş görmekte olduğunu iddia eden birçok biyolog var; bu enerjilerden birisi fiziksel olan ya da cansız maddelerle ilgili olan enerji ve diğeri de yaşayan varlıklarla ilgili olan enerji; ve bu iki enerji ile ilgili yasalar birbirinden çok farklıdır; hayatî enerji yalnızca belli maddî şartlar var olduğunda —önce ya da sonra değil— ortaya çıksa bile. Bu bilim adamları, her alanda hüküm süren kanunlara müdahil olan iki tip enerji arasındaki temel farklılıklar sebebiyle hareketsiz durumdaki maddenin hayat formlarına yükselebilmesi ihtimaline şiddetle itiraz etmişlerdir.[47]

Biyolojik ve paleontolojik deliller söz konusu olduğunda, bu alandaki uzmanlar tarafından anahatlarıyla ortaya konulmuş sayısız tez vardır; bu uzmanların birçoğu meslektaşları tarafından yalnızlığa mahkum edilmek korkusuyla görüşlerini ancak yaşlılıklarında

---

46. Bu tip eleştiri şümullü bir biçimde kendisi bir biyokimyacı, farmakolog ve matematikçi olan A. E. Wilder Smith tarafından geliştirilmiştir. Bkz. yazarın eserleri: *Man's Origin, Man's Destiny*, Wheaton, Illionis, 1968; *A Basis for a New Biology*, Stuttgart, 1976; ve *Herkunft und Zukunft des Menschen*, Basel, 1966.
47. Hareketsiz —atalet halindeki— maddeyle ilgili olan fiziksel enerjiyle canlı formlarıyla ilgili olan hayat enerjisi arasındaki farka ilişkin tezler ayrıntılı olarak M. Vernet'in eserinde verilmiştir; *La Grande illusion de Teilhard de Chardin*, Paris, 1964.

açıklama cesaretini gösterebilmişlerdir. Bununla birlikte bu alanlarda bilim adamlarının yaptığı evrim teorisinin gerçekliğinin imkânsız oluşuna işaret eden —E. F. Schumacher bu teoriyi bilim değil bilimkurgu (science fiction) olarak isimlendirir—[48] çalışmalar gün geçtikçe çoğalmaktadır; bu çalışmaları yapan bilim adamları arasında biyologların yanısıra genetikçiler, fizyologlar ve canlı organizma bilimlerine ait diğer disiplinlere mensup bilim adamları da bulunmaktadır.[49] Paleontolojik delile gelince, bu alanın araştırmacılarının karşılaştığı birinci gerçek yeni jeolojik dönemlerde ani bir tarzda ve çok geniş alanlarda yeni türlerin ortaya çıkmış oluşudur. Omurgalılar gibi birbirine benzemeyen büyük gruplar ani bir biçimde ve her yerde dört mertebenin formunda ortaya çıkarlar; kişi kompleks organizmaların zuhurunun aniden olmuş olduğunu görür, tedricen —yavaş yavaş, adım adım— oluşunu değil. Ayrıca, yer kabuğunun tabakalarıyla ilgili bulgular büyük gruplar arasında olması gereken türlerin fosillerini açığa çıkarmış değildir; oysa ki, anlaşıldığı şekliyle evrim teorisi kabul edilecekse büyük gruplar arasına ait fosiller mevcut olmalıdır.[50] Ayrıca, evrim teorisi savunucularının paleontolojik kayıtların neden bu tür deliller sağlamamış olduğuna ilişkin belirttikleri sebepler çok sayıda bilim adamı tarafından reddedilmiştir.[51] Bitkiler için durum hayvanlar söz konusu olduğunda olana göre daha zor açıkla-

---

48. Bkz. E. F. Schumacher, *Guide for the Perplexed*, s. 133. Schumacher burada şöyle der: "Evrimcilik bilim değildir, bilim-kurgudur, hatta bir tür şakadır."
49. Sayıları gittikçe artan bilimsel evrim teorisi eleştirileri arasında şunlar anılabilir: D. Dewar, *The Transformist Illusion*, Murfreesboro, 1955; aynı yazarın daha önce sözü edilmiş olan eseri *Difficulties of the Evolution Theory*; Shute, daha önce sözü edilmiş olan eser; L. Bounoure, *Déterminisme et finalité*, Paris, 1957; E. L. Grant-Watson, *Nature Abounding*, Londra, 1941; ve G. Sermonti and R. Fondi, *Dopo Darwin*, Milan, 1980.
Son birkaç yıl içinde Darwinci evrim teorisine karşı, özellikle Hıristiyan çevrelerden —yalnızca teolojik ve dinî bir bakış açısıyla değil, aynı zamanda bilimsel bir bakış açısıyla— birçok çalışma ortaya çıktı. Örneğin bkz. D. Gish, *Evolution, the Fossils Say No*, San Diego, California, 1980; B. Davidheiser, *Evolution and Christian Faith*, Phillipsburg, N. J., 1978; H. Hiebert, *Evolution: Its Collapse in View?*, Beaverledge, Alberta, Kanada, 1979; ve H. M. Morris, *The Twilight of Evolution*, Grand Rapids, Mich., 1978. Bu çalışmaların çoğunda eleştirilerin dinî yanı yalnızca Hıristiyan kaynaklarına dayanır, diğer geleneklere atıfta bulunulmaz. Fakat bu çalışmalar yalnızca "Kitab-ı Mukaddes deliline" dayanıyor değillerdir, evrim teorisinin bilimsel eleştirilerine de dayanmaktadırlar.
50. "Bazı biyologlar evrim doktrini mevcut şekilleriyle terkedilmediği sürece büyük gruplar arasında olması gereken ara grup fosillerinin bulunmayışı gerçeğinin açıklanması gereğini anlamışlardır." Dewar, *Difficulties of Evolution Theory*, s. 141.
51. *a.g.e.*, s. 142 ve sonrası.

nabilir. Paleontolojik kayıtlar evrimci hipotezi —yorumlarının ne kadar abartıldığı ya da zoraki olduğu konu değil— desteklemekten uzaktır.[52] En tahrip edici delil kuşkusuz pre-Kambriyum (Paleozoik devir öncesi) dönem hayatına ait izlerin bulunmuyor oluşu ve bu dönem sonrasına ait izlerinse aniden bollaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Önyargısız bir bakışla bu bulguları inceleyen bir kişi, yeryüzünde yeni bir gücün ya da enerjinin aniden ortaya çıkışı, kendisini açığa vuruşu ve jeolojik bulgular üzerine evrimsel olarak isimlendirilmesi çok zor olan işaretini bırakışı karşısında olsa olsa yalnızca etkilenir. Kambriyum dönemine ait tüm paleontolojik deliller —Kambriyum öncesi dönemden farklı olarak— hayat formlarının tedricî evriminden başka herhangi birşeye işaret etmezler.[53] Kambriyum sonrası döneme gelince; kayıtlar bu dönemde var olan tüm sınıfların Kambriyum döneminde de var oldukları bilinen hayvan sınıfları —tuzlu su hayvanları, torba vücutlu ve halkalı hayvanlar gibi— olduklarını açığa vurur; ve sınıflar söz konusu olduğunda Paleozoik dönemden itibaren omurgalı hayvan haricinde yeni sınıflar ortaya çıkmamıştır.

Birçok biyologun sözünü ettiği ve kendisi vasıtasıyla sıçrama şeklinde evrim dedikleri şeyi açıklamaya çalıştıkları mutasyon —hayvan ve bitki genlerinin değişmesi— gerçekte hiçbir zaman belli bir sınırı aşmaz ve söz konusu türlerde bir kuraldışılığı ya da çöküşü temsil etmez. Yeryüzünde farklı güçlerin faaliyette bulunduğu diğer dönemlerin varlığı öngörülmedikçe biyolojide gözlemlenmiş olan mutasyonlarla söz konusu açıklık (fasıla) izah edilmemiş olarak kalır. Yeni bir türün "başlangıcı" olarak evrimi destekleyenlerce sunulmuş olan değişikliklerin hiçbiri belli bir tür içindeki değişimlerden (bir başka türe dönüşüm değil —çev.) daha fazlası değildir. Balık gibi davransalar bile, memeli olan balinalar gibi diğer grupları taklit eden hayvanlar vardır; ve balıklar, sürüngenler, kuşlar ve memeliler ayrı tipler olarak kalırlar ve balina ve yunus gibi yaratıklar evrimci teoriyi ispatlamaktan çok uzakta olarak yalnızca doğanın muazzam yaratıcı gücüne işaret ederler. Şartlara uyuma gelince, evrimci teorinin açık-

52. Bitkiler söz konusu olduğunda, "eski zaman botanik biliminin sebep olduğu jeolojik problemler çok büyüktür; bir botanikçi bitki formlarındaki evrimci zinciri —birbirini izlemeyi— sorgulamalıdır." Shute, *a.g.e.*, s. 14.

53. Kambriyum öncesi döneme ait izlerin yokluğuna işaret ederken Shute şöyle der: "Bu umut kırıcı işaretler, âdet olmuş desteği için Paleontolojiye dayanan evrimcinin önemli açmazıdır. Paleontolojinin sağladığı bir karşı delilden daha büyüğü ne olabilir? Milyonlarca daha önce yılın 'HAYIR'ı hakikaten yankılanan bir 'HAYIR'dır." Shute, *a.g.e.*, s. 6.

layamayacağı bazı çok karmaşık durumlar vardır; bu gibi durumlarda hikmet sahibi bir Yaratıcının faaliyetlerini düşünmek çok daha mantıkî bir çözüm olmaktadır.[54] Bundan dolayı biyologlar arasında daha objektif olabilenler, bir başka "bilimsel" alternatifin yokluğunu düşündükleri için evrim teorisini kabul ediyor bile olsalar, genel olarak anlaşıldığı şekliyle evrimci teorinin tuhaf ve hatta "sürrealistik" karakterinin tam olarak farkındadırlar.[55] Bu teori için biyoloji bilimsel anlamda deliller sağlayamadı kuşkusuz; sağladığı şey bu teorinin aleyhine bir yığın engeldir; bu engeller Allah'ın kendisi ve Kendi Mesajı için insan ruhuna yerleştirdiği inancın gülünç bir taklidi olan bir "inanç sıçraması"yla ancak üstesinden gelinebilecek engellerdir. Evrimci teoriye karşı olan eleştiriler ve bu eleştirilere destek veren problemler sayısızdır; bazı çağdaş bilim adamları Darwinizm ve Lamarckizmin biyoloji üzerinde yük olduğunu belirtmişler ve bu bilimin felsefî bir varsayımın yükünden kurtulmuş olarak gelişmesinin sağlanmasını öngörmüşlerdir. Buna göre söz konusu felsefî varsayım biyolojinin keşfettiği şeylerin karşılığı değildir gerçekte; modern insanın bu koltuk değneğini gerçeklik olarak tarihî ve geçici sürece son bulmaz tapınışı için kullanmasının devamını mümkün kılmak için bu bilim üzerine büyük sıkıntılar getirmiştir.[56]

---

54. "Evrim ya da Biyoloji üzerine olan her metin adaptasyon ile ilgili açıklayıcı resimlerle doludur. Bunları tekrarlamak istemiyorum. Fakat az bilinen birkaç tanesini ve daha istisnai olan çok karmaşık ve evrimci teorinin açıklamakta çok zorlanacağı adaptasyonları göstermek isterim. Bir tasarlayıcı, mükemmel akla sahip Yaratıcı düşüncesi, bunları açıklamada daha uygun düşmektedir." Shute, *Flaws in the Theory of Evolution*, s. 122-23.
55. Önde gelen Fransız biyologlardan birisi olan J. Rostand şunları yazar: "Transformizm —dönüşümcülük— tarafından varsayılan kaziye itibarıyla, dünya hayalî ve gerçeküstü bir dünyadır. Daima kendisine dönülecek olan ana nokta, gerçek bir evrim olayının —minik bir evrim bile olsa— içinde olmamış olduğumuzdur." Şunları da ilave eder: "Şuna kesinlikle inanıyorum —çünkü bunun tersi için bir ihtimal görmüyorum—: Memeliler sürüngenlerden gelmiştir, sürüngenler de balıklardan; ancak, böyle birşeyi düşündüğüm ve açıkladığım zaman bu düşüncedeki kolay kabullenilemeyecek belirsizliği görmekten kaçınmamaya çalışıyorum ve bu skandal niteliğindeki başkalaşmanın kökenine dair ihtimal dahilinde olmayış gibi gülünç bir yorumu eklemektense, bu kökenin durumunu müphem bırakmayı tercih ediyorum." Burckhardt tarafından iktibas edilmiştir, *anılan eser*, s. 143.
56. Önde gelen iki İtalyan biyologun Darwinizmle ilgili önde gelen bir eleştirinin sonunda şunları yazmış olmaları şaşırtıcıdır: "Il risultato a cui crediamo di dover condurre non pùo essere, pertanto, che il sequente: la biologia non ricaverà alcun vantaggio nel sequire gli orientamenti di Lamarck, di Darwin e degli iperdarwinisti moderni; al contrario, essa dere allontanarsi quanto prima della strettoie e dai vicoli ciechi del mito evoluzionistico, per riprendere il suo cammino sicuro lungo le strade aperte e luminose della Tradizione." G. Sermonti ve R. Fondi, *Dopo Dar-*

Burada, kendileri ayrı bir çalışma konusu olan ve bilgi ve kutsala hasredilmiş bir çalışmada ayrıntılarıyla konu edilemeyecek olan birkaç tezi anahatlarıyla kısaca verdik. Evrim teorisi hem kendi içinde ve hem de kendisiyle birliktelik içindeki felsefe ve teolojiler içinde Batıda kutsal bilgi adına geriye kalmış olanın desakralizasyonunda önemli bir rol oynamış olduğundan dolayı, bu eleştirilerden söz etmek gerekli olmuştur. Süreyya burcuna kadar tüm kozmosu ve teoloji de içinde olmak üzere tüm bilgiyi içine alacak şekilde genelleştirilmiş bulunan evrim teorisi sözümona bilimsel bir temele dayandığından, bu bilimsel eleştirileri anmak önemli olmuştur.

Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarında evrimci teori Avrupa felsefesini —Nietzsche'nin süper insanından Samuel Alexander'ın zuhurcu "emergent evolution"una ve Henri Bergson'un yaratıcı evrimine kadar— çeşitli yollarla etkilemiştir. Bu tip düşüncenin Katolik teolojinin alanına girmesi ve Darwin teorisine yaklaştırılmış bir teolojinin meydana getirilmesi ve bilimlerin bu kraliçesinin mikroskoba teslim olması[57] —ki Teilhard de Chardin tarafından temsil edilir— yirminci yüzyılın ikinci yarısına kalır. Bu alanda bir Doğulu, yani *Life Divine* isimli eserinde Vedanta'yı evrimci bir açıyla yorumlamaya çalışmış olan, ancak Teilhard'ın Batıda sahip olduğu etki gibi bir etkiye Hindistan'da sahip olmayan[58] Sri Aurobindo, Fransız Cizvitlerinden önce gelir. Doğuda yalnızca Hint altkıtasında, Herbert Spencer gibi evrimci filozofların yoğun olarak vurgulandığı Anglo-Sakson eğitiminin bir sonucu olarak Aurobindo gibi yalnızca bir kişi değil, daha önemsiz durumda olan bir "evrimci düşünürler" ordusu ortaya çıktı. Kozmik bilinçten ve yeni bir in-

---

win, s. 334-35. Bu çalışma Darwin'in evrimci teorisine karşı biyokimyadan paleontoloji vasıtasıyla alınmış bilimsel tezlerle doludur.

57. "Teilhard de Chardin'in spekülasyonları mikroskoplar ve teleskoplar, makinalar ve onların felsefî ve sosyal sonuçları karşısında yenik düşmüş dikkat çekici bir teoloji örneği teşkil eder; gayrimaddî gerçekliklerin en ince, doğrudan aklî bilgisine sahip olunduğunda düşünülemeyecek olan bir 'düşüş'. Bu doktrinin 'insaniyetsiz' tarafı ise oldukça anlamlı ve önemli." Schuon, *Understanding Islam*, s. 32.

58. Sri Aurobindo ve Teilhard ve Chardin ve bunların "evrimci dinler"i üzerine bkz. R. C. Zaehner, *Evolution in Religion: A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Oxford 1971; ayrıca aynı yazarın, *Matter and Spirit, Their Convergence in Eastern Religions, Marx, and Teilhard de Chardin*, New York 1963. Bu eser Teilhardcı bir perspektifle yapılmış din konulu bir çalışmadır. Zaehner'in işaret ettiği gibi, Sri Aurobindo örneğinde de, Teilhard de Chardin örneğinde de, hararetli bir biçimde evrime ve manevî dünyanın "mistik" görünüşüyle birlikte Marksist anlamda tüm insanlığın kurtuluşuna inanma söz konusudur. Bunu Zaehner yeni bir

sanlığın doğuşundan söz eden sözde-maneviyatla evrimcilik arasındaki özel işbirliği dünyanın diğer bölgelerine buradan yayıldı. Ne Budist Japonya ve Çin ve ne de İslâm dünyasında —İkbal'in üstün insandan söz edişine rağmen— Aurobindo'da bulduğumuz din ve evrim karışımı ortaya çıkmış değildir. Bundan dolayı, Aurobindo'nun Batıda karşılığı olan kişilerin Darwin'in memleketinden (İngiltere—çev.) değil, Claude Bernard ve Cuvier'in memleketinden (Fransa —çev.) seslenmelerinin gerekmesi biraz tuhaftır.

Geleneksel görüş açısından Teilhard bilginin desakralizasyonunun (laikleştirilmesi, kutsal boyuttan ayırılışı) son safhasına işaret eden putperestliği ve geçici süreç vasıtasıyla Ebedî'nin yok edilişini —eğer böyle birşey mümkünse— temsil eder. Bundan dolayı daha tuhaf olan şeyse, bazılarının onun eserini "profan dünyanın yeniden kutsallaştırılması" olarak görmesidir.[59] Gerçek şu ki, onun hakkında halka hitap eden değerlendirmeler çok sayıdadır; hatta bazı dergiler bazı sayılarını onu çalışmalarına ayırmıştır[60] ve o geniş bir muhatap kitlenin ilgisini yakalamıştır. Teilhard'a ilgi duyan kitleyi oluşturanlar yalnızca otantik din cazibesi içinde olanlar değildir; bu kitle içinde, bu bizimki gibi bir dünyada gelenek-karşıtı ve gelenek-zıddı[61] eğilimler içinde olanlar da —bunların çoğu, evrimci düşünce tarzı-

---

sentez olarak yorumlamıştır, geleneksel bakış açısındansa, olan, *mâyâ* tarafından *Âtman*'ın sönükleştirilmesidir. *Âtman* o derece sönükleşmiştir ki, Zât'ın göz kamaştırıcı Güneşi'nin önünde bir kez daha vehim perdelerini kaldırarak, tüm kuşku bulutlarını yok ederek ve tüm sapkınlık putlarını eriterek ortaya çıkabilir ancak.

59. Bkz. P. Chanchard, *Man and Cosmos —Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*, New York 1965, bu eserin 8. bölümüne "Profan Dünyanın Yeniden Kutsallaşması" başlığı konulmuştur. Burada şöyle der: "İşte Teilhard'ın eserinin gerçek anlamı... *Bu, profan bir dünyayı profan da olsa kendi kutsal karakterini vererek yeniden kutsallaştırma meselesidir.*" (s. 170)

60. Teilhard de Chardin üzerine bkz. P. Smulders, *Theologie und Evolution, Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963; E. Rideau, *Teilhard de Chardin: a Guide to His Thought*, trc. R. Hague, Londra, 1967; H. de Lubac, *The Eternal Feminine*, trc. R. Hague, Londra, 1971; H. de Lubac, *The Faith of Teilhard de Chardin*, trc. R. Hague, Londra, 1965; C. Cuénot, *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*, Paris, 1965; ve M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, 1963. Teilhard hakkında gerçek bir yazı seli meydana gelmiştir. Yazarların çoğunluğu hayranlar ya da savunmacılardır. Bilimsel nitelikteki en sert eleştirilerse M. Vernet gibi Fransız bilim adamlarından gelir.

61. "Modern ruh, zaman, madde ve değişimin hakimiyeti altındadır ve bu ruh mekân, Öz ve Ebedîlik karşısında görece bir körlük içindedir. Kişinin düşüncelerini Evrim Teorisi'ne karşı çıkarmak modern ruhun genel eğiliminin tersine bir tarzda düşünmektir." M. Negus, "Reactions to the Theory of Evolution" *Studies in Comparative Religion*, Summer-Autumn, 1978, s. 191.

nın çağdaş insan zihni ve ruhu üzerindeki egemenliğinin sonucu olan psikolojik formasyondadır— vardır.[62]

Teilhard'ın gözünde evrim yalnızca yaşayan yaratıkları değil, cansız maddeleri de kapsamaktadır. Onun "Ey Kutsal Madde!"[63] diye hitap ettiği tüm kozmik madde kozmik eşyayı insana ulaşıncaya kadar merhaleden merhaleye yükselten "kompleksleştirme" kanununa uyar. Teilhard'a göre tüm varlıklar, aynı insan gibi, içyüzleriyle bir bilince sahiptir —bu, varlığı bilinçle özdeşleştiren geleneksel Hindu doktriniyle karıştırılmamalı— ve evrim bilincin evrimine de delâlet eder. Bu evrim yeryüzünü örtmek üzere biosferi doğurmakla kalmamış, insan kültürüyle biyosfer üzerine noosferin (noosphere) zorla yüklenmesine yol açmıştır. Bu sözde evrimin daha sonraki bir safhasında insan kültürleri bir olacak, ruhî yoğunlaşma vasıtasıyla "omega —Yunan alfabesinin son harfi— noktasında" "hiperpersonel" (kişisel üstü) bilinç ortaya çıkaracaktır. Bu nokta (omega noktası) evrimin yakınsak bir entegrasyonla sona erecek olduğu noktadır; Tanrı'nın tarihin yönü olarak tayin etmiş olduğu nokta. Teilhard'ın bilimle dini sentez etme ve evrimci hipoteze Hıristiyanlık anlamını kazandırma denemesi kaba bir maddeciliğin bu hayalî ve tuhaf zihnî yüceltilmesi yoluyla olmuştur.

Herşeyden önce, metafizik ve dinî görüş açısından bu halîta —sentez değil— geleneksel varlık hiyerarşisinin doğuşu doktrininin tersine döndürülüşünden başka birşey olmayıp Teilhard'ın iddialarında ortaya konulmuş olduğu şekliyle keskin bir putperestliktir. Teilhard şöyle der: "Önce madde vardı ruh haline gelen. ... Böylece daha çok ruh için daha çok madde gerekti."[64] Vd. Bu bakış açısında tamamıyla eksik olan şey Asl ile O'nun tezahürü arasındaki iki tür uyumlu ilişkiyi anlamamış olmaktır; süreklilik ve süreksizlik ilişkisi. Kozmosun kaynağı olmakla, ve Varlığın —güneş ışın için neyse, Varlık da varlıklar için odur— kaynağından varoluşunu almaksızın hiçbir şey varolamaz olmakla birlikte, Asl tüm tezahürler karşısında herhangi sahih bir metafizik yorum tarafından gözardı edilemeyecek olan bir

---

62. İlerleme ve evrim fikirlerinin etkisiyle oluşmuş bu psikolojik tavır olmaksızın Teilhard'ın sözde-manevî evrim tipi geniş kabul göremezdi.
63. Bu metafiziksel olarak 'Ey Kutsal Ana'nın ifadesinin bir karikatürü ve gülünç bir taklididir. Kutsal ana bâtınî olarak İlâhî'nin analığa ait ve şümullü unsurunu —Logos'u meydana getiren dişi ilâhî madde— temsil eder.
64. Yazarın *L'Énergie humaine* (Paris, 1962, s. 74 ve s. 125) isimli eserinden. Teilhardcı putperestlik üzerine bkz. K. Almquist, "Aspects of Teilhardian Idolatry," *Studies in Comparative Religion*, Summer-Autumn 1978, s. 195-203.

süreksizlik vasıtasıyla aşkın olarak kalır. Varlığın aşkın birliğiyle ilgili geleneksel doktrinle (İslâmî formu, *vahdet-i vücud*) tüm çoklukların kaynağı olan Bir'in[65] mutlak aşkınlığını görmezlikten gelen akılcı bir panteizm arasında fark vardır. Teilhardizm için tek müşkil, Batı düşüncesinde sık karşılaşılan bir tür felsefî panteizmle sonuçlanacak olan Asl ile O'nun tezahürü[66] arasındaki süreksizliği görmezlikten gelmek değildir. Asl'ı tezahürün evriminin son ürünü olarak düşünmesi onun bir diğer müşkilidir.

Teilhard, yeryüzünde hayatın aniden zuhurunun sebebi olarak yeni bir kozmik ilkenin hareketsiz maddenin alanına nüfuzunu gözden kaçırarak, hareketsiz maddenin hayata geçişini "molekülün kendi üzerine sarmalanması" olarak açıklamaya çalışır. Onun, hayatın bilince geçişi şeklinde tanımladığı "yansıma eşiği" nasıl ilâhî yaratıcı faaliyetin gülünç bir taklidi ise, bu "sarmalanma" da manevî yoğunlaşmanın gülünç bir taklididir. O, evrim aracılığıyla bütünlüğe ulaştıran bu süreçten söz ederken, sanki bütünlük hiçbir zaman var olmamış, ya da bu bütünlük, bütünlük olmak için sürekli olarak sonradan kazandığı birşeyden mahrum olabilirmiş gibi. Teilhard'ı dikkatle okuyan bir kişi onun imanının maddeye ve herşeyin üstünde olarak bu dünyaya olduğunu anlar.[67] Üstelik maddenin varlığın yüksek mertebelerince nasıl hâsıl edildiğini hiçbir şekilde anlamaksızın... Şu aşağıdaki sözleri söylediğinde Teilhard teolojik olarak putperestlikten başka birşeyle isimlendirilemeyecek olan servet tanrısına tapınışı açıkça ifade etmiş olmaktadır: "Bazı iç ifsatlar sonucu İsa'ya, Tanrı'ya ve Ruh'a inancımı kaybedeceksem eğer, bana öyle görünüyor ki, bu dünyaya inanmaya devam etmeliyim. *Dünya* —dünyanın değeri, kesinliği ve mükemmelliği—son tahlilde *inandığım ilk ve tek şey*."[68] Teilhard evrimci süreçlerden gelişerek oluşan Omega noktasına olan inancını ifade ederken bile tüm geleneksel öğretilerin bütünlüğünü

---

65. Tasavvuftaki vahdet-i vücut gibi doktrinleri panteizmle özdeşleştirirken oryantalistlerin yaygın hatası Teilhardcı panteizmin kökeninde de bulunan yanlışlıktan kaynaklanır; fark, oryantalistlerin Katolik teoloji adına konuşuyor gibi yapmayışlarındadır.
66. "Âlem ve Tanrı'yla ilgili tüm hatalar süreksizliğin ve aşkın olanın —bilimin tüm yapısı bu aşkınlık üzerinde yükselmesi gerekse de— 'natüralistik' bir tarzda inkârından ya da görece olandan başlayan süreksizliği iptal eden metafizik ve 'inen' sürekliliğin anlaşılmamasından oluşur." Schuon, *Understanding Islam*, s. 108-9.
67. Bkz. Almquist, *anılan eser*, s. 201. Burada kendisi vasıtasıyla pıhtılaşmanın sonunda maddeyi meydana getirdiği manevî cevher kendisiyle tüm zorunluluk bilgisinin başladığı bilinçlilik ve öznellik ışığında, ele alınmaktadır.
68. Almquist'te iktibas edilmiştir, *anılan eser*, s. 202-3.

inkâr etmekte ve onların yalnızca güdükleştirilmiş ve kullanılmaya uygun hale getirilmiş versiyonlarına sarılmaktadır. İsa kendisinin alfa ve omega (ilk ve son) olduğunu söyler; Kur'ân'da Tanrı yalnızca son ya da omega *(el-Âhir)* olarak değil, aynı zamanda ilk *(el-Evvel)* olarak da, yalnızca zahir *(ez-Zâhir)* olarak değil, aynı zamanda iç *(el-Bâtın)* olarak da isimlendirilmiştir.

Teilhard'ın din ve bilim karışımına karşı eleştiriler dinî kutupla sınırlı değildir, bir o kadar bilimsel eleştiri de söz konusudur. Evrimci ve değişimci teorilere karşı ileri sürülmüş tüm eleştiriler, bu teorileri bilimsel bir akıl yürütmeyle değil "dinî" bir hırsla savunmuş olan Teilhard'a karşı genel olarak yapılmış durumdadır. Ayrıca Teilhard, çok iyi bilmediği halde kendilerinden felsefî ve dinî sonuçlar çıkarmaya çalıştığı biyoloji ve psikoloji üzerine olan görüşleri dolayısıyla da eleştirilmiştir.[69] Teilhard, hayatî enerjiyi fiziksel enerjiye indirgeyerek, ve biyolojik anlamda gaiyyete sahip olan[70] canlı varlıklara ait kanunları çok farklı niteliklere sahip bulunan ve aynı sonluluğa sahip olmayan hareketsiz maddelere ait kanunlarla eşitleyerek bir kozmik birlik yaratmaya çalışır. Teilhard'ınkinden çok farklı olan geleneksel metafizik görüş açısından ise evrendeki herşey bir amaca ve kozmosun total ahengi içinde bir akla sahiptir. Teilhard'ın tüm kozmik gerçeklik mertebelerini maddî olana indirgeyerek "birlik" diye sunduğu şey bir yeknesaklıktır, eşyayı onların en küçük ortak paydalarına indirgemek yerine onları bütünleştiren gerçek birlik değildir.[71] Teilhard dünyayı bir anlamda "Marksist" gözle görür, yani yalnızca geçici ve tarihî süreçlerle belirlenen bir nitelikte. Teilhard'a yönelik bir bilimsel eleştiride ifade edilmiş olduğu gibi: "Tabiat Peder Teilhard'ın inanmakta olduğundan daha fazla Platonisttir ve hiçbir biçimde Marksist değildir."[72]

---

69. "Teilhard n'était pas un biologiste; la physiologie générale en particulier lui était étrangère. Il en résulte que les déductions qu'il tire des perspectives qu'il prend sur le plan philosophique et religieux se trouvent faussées, dès lors que les bases elles-mêmes sur lesquelles il entendait se fonder, s'effondrent." Vernet, *La Grande illusion de Teilhard de Chardin*, s. 107.

70. Bu anlamda kesinlik üzerine bkz. L. Bounoure, *Déterminisme et finalité.*

71. "Certains font honneour à Teilhard d'avoir conçu une unité cosmique; or, cette unite est faussé. Tout réudire à une seule et même énergie physique d'où découleraient tous les phénomènes, selon des processus purement matériels, ne répond pas, nous venons de le voir, à la realité du monde et de la vie. Telle a été l'immense illusion de Teilhard." Vernet, *anılan eser*, s. 123.

72. "La nature est plus paltonicienne que ne le croit le P. Teilhard et pas du tout marxiste." R. Johannet, *Vernet contre Teilhard de Chardin*'e yazdığı sunuş, s. 22, n. 2.

Zaman ve sonsuzluğu tartışmaktayken Teilhardizm'i eleştirmek için duraksayışımızın nedeni bu tip olguların tabiatını ortaya çıkarmanın sahih geleneksel doktrinleri diriltmek durumunda olan bir kişinin önemli görevlerinden olmasıdır; çünkü geleneğin doğasını örten Teilhardizm yalnızca geleneğe zıt değildir; hatta daha fazla olarak, bir karşı-gelenektir; Teilhardizm bu anlamda geleneğin gerçek bir karikatürüdür. Gerçekte, "Teilhardizm zihinsel koruyucu kabuğun katılaşması sonucu olan ve yukarıya doğru, gerçeğin semasına ve aşkın birliğe doğru açılmayan, ve fakat aşağıya, psişizm alanına doğru açılan çatlaklardan biriyle karşılaştırılabilirdir. Âlem hakkındaki kendi kesintili görüşünün bezginliğiyle bu materyalist zihniyet kendini bâtıl bir süreklilik ve birlik fikrine, sözde manevî bir sekr haline doğru kaydırır. Bu kafanın sahte ve maddîleşmiş inancı —ya da bu, Teilhardizm'e ait arındırılmış materyalizm— belli öneme sahip bir safhaya işaret eder."[73] Değişmez arketiplere ait keskin bir sezgi ve Ebedî'ye ait duygu —bu sezginin gayesi gölgeden başka birşey olmayan geçici âlemi Ebedî'nin düzeni içinde tasfiye etmektir— bu vehim sisini yok edecektir.

Hegelci ya da Marksist maddîleştirmeye ve hatta tarihî sürecin tanrılaştırılmasına ya da geleneksel görüş açısından daha sinsi olan Teilhard'ın evrimcilikle teoloji karışımına gelenekçi cevap, yalnızca ebedîlik ve geçici düzenle ilgili metafizik doktrinlerde değil, daha doğrudan felsefî bir tarzda bu evrimci süreci mükemmel toplumun, ya da Ruh'un ya da Omega noktasının atası olarak anlayan şimdiki popüler felsefî teorileri değerlendirme imkânı veren geleneksel oluş felsefelerinde de bulunmaktadır. Bu felsefelerden birisi Sadreddin Şirazî'nin *hareket-i cevherî (el-hareketü'l-cevheriyye)* felsefesidir; bu felsefe hareketin ve oluşun anlamını tümüyle konu edinmekte, bunu yaparken de kendilerini bu "gerçek oluş" vasıtasıyla açığa vuran arketipsel gerçekliklere vukufunu tam anlamıyla muhafaza etmektedir.[74] Benzer bir biçimde Celâleddin Rûmî de diyalektik ve, Hegel ve Marx'ın tez

---

73. T. Burckhardt, "Cosmology and Modern Science," J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* içinde (s. 153).

74. *el-Hareketü'l-cevheriyye* doktrini geleneksel öğretiler çerçevesinde süreklilik ışığında değişimin anlamı üzerine en sistematik ve mantıken çekici açıklamalardan birisini teşkil eder. Bu doktrin Sadreddin Şirazî'nin ekolüyle ilişkilidir. Sadreddin Şirazî, hareketi, Aristo felsefesi savunucularının yapmış olduğu gibi dört arazla (nitelik, nicelik, durum ve mekân) sınırlamak yerine, hareketi değişmez arketiplerin ya da özlerin gerçekliğini inkâr etmeksizin cevher kategorisinde kabul eder. Bu zor doktrinin bir açıklaması için bkz. Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvînî ve Allâme

ve antitez olarak isimlendirdiği zıtlık konuları üzerinde etraflı bir biçimde durur ve bunu, tarihî süreci, doğası itibarıyla değişmez ve ebedî olan Gerçeğin düzeyine çıkarmaksızın yapar.[75] İslâmî olsun olmasın, oluşun anlamını canlı formlar da dahil olmak üzere kozmik varlıkların ölçeklerini, en alt düzeydeki maddeden insana ve İlahî Varlık'a kadar uzanan dikey hiyerarşiyi ve hatta bu öğretilerin modern zamanlardaki bozulmasını ve altüst oluşunu açıklayabilecek kaynaklar yalnızca bu tür geleneksel kaynaklardır. Ve bunun içindir ki, gelenek dinî bir kisve altında resm-i geçit yapan, geçici olanın Ebedî olan, ve profan olanın kutsal olan karşısındaki kısa ömürlü zaferini tamamlamasına yardımcı olan güçlerin ihanetine uğramıştır.[76]

Son olarak, güneş bir kuyuda uzun süre saklanamayacağı gibi, geçici olan da ebedî olanın yerine daha fazla konularak tüketilemez. Geleneksel ebedîlik ve geçici düzen doktrini kendi kendine değişemez ya da evrilemez, çünkü o ebedî düzene aittir. Bu doktrin, zaman ile ebediyeti birbirinden ayırt etmekle kalmaz, bilinç tarzlarıyla uyumlu olarak "zaman modları"nı da birbirinden ayırt eder.[77] Bu doktrin yalnızca dünyevî/maddî zaman ve Ebedî olarak Tanrı'yla ilgilenmez, eskatolojiyle işbirliği içindeki nihaî sonu mutlak anlamıyla ebedîliğin ikametgâhı olan oluşun ara modlarıyla da ilgilenir.[78]

Tabatabâî'nin S. H. Nasr (ed.), *Mulla Sadra Commemoration Volume*, Tahran, 1380 (Hicrî) içindeki makaleleri; ayrıca, S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, kısım 3, s. 158 vd. ve aynı yazarın, *Sadr al-Din Shirazi*, s. 932-61.

75. İslâm dünyasındaki bazı Marksistlerin Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin kendilerinin öncüsü olduğu iddiasına sebep olan şey bu gerçektir. Bu, dikey ve aşkın boyutuyla Rûmî diyalektiğinin, Hegelci ve Marksist bir biçime uygun hale getirilmek için tamamıyla yanlış yorumlanmasının bir sonucudur.

76. Hinduizm ve Hıristiyanlıkta bu tür eğilimlerin Sri Aurobindo ve Teilhard de Chardin gibi kişileri ortaya çıkarmasına karşılık Budizm ve İslâm dünyasında kendisini Budist Marksistler ya da Müslüman Marksistler olarak adlandıran kişilerin dinden alınmış düşüncelerle Marksizmden alınmış düşüncelerin kötü bir bileşiminin ortaya çıkışına sebep olduğunu görmek ilginçtir. Budist Marksistlerin düşüncelerinin politik sonuçları İslâm Marksizminin sancağını yükseltenler için durup düşünme sebebi olmalıdır.

77. Örneğin tasavvufta bazı otoriteler haricî zamanla (*zamân-ı âfâkî*; sözlük anlamı itibarıyla "ufukların zamanı") ve derûnî zamanı (*zamân-ı enfüsî*; sözlük anlamı itibarıyla "ruhların zamanı") birbirinden ayırt etmişlerdir; bu kavramlarda Allah'ın âyetlerinin tezahürleriyle ilgili âyetlere —daha önce zikredilmişti— işaret vardır. Bu otoriteler, ayrıca, maneviyat uzmanlarının kendilerinde yolculuk yaptığı her âlemin kendi "zaman"ına sahip olduğunu belirtmişlerdir. *Zamân-ı âfâkî* ve *zamân-ı enfüsî* üzerine bkz. H. Corbin, *en Islam iranien*, c. I, s. 177 vd.

78. Her dinin temel öğretisini ihtiva eden, tüm anlamı yalnızca geleneğin bâtınî boyutuyla anlaşılabilecek olan ve konuya eğilmek için gerekli metafizik bilginin *scientia sacra* tarafından sağlanacak olduğu bir eskatoloji (uhreviyât) mütalaasını kap-

Nihayet bu doktrin zaman düzlemine dokunuşu ebedîlik olan, kendisinde insanın Ebedî'yle, yani Kutsal'la karşılaştığı hem alfa ve hem de omega olan ân —o ân ki kendisinde güneş-kapısı olan o ân aracılığıyla insan Öte'ye geçer— olan, nihayet her zaman olduğu gibi, ebedîliğin semavîliği içinde ölümsüzleşmiş bir yıldız olan "şu andaki şimdi"yle ilgilenir.

Ey can, sevgiliyi ara, Ey dost, Dost'u ara,
Ey nöbetçi, uyanık ol; nöbetçiye uyumak olmaz.
Her tarafta feryat ve kargaşa, her caddede kandiller ve meş'aleler,
Velud dünya bu gece için ölümsüz bir dünya doğurur.
Topraktın ve kalp sahibi oldun, cahildin, hikmet sahibi oldun,
Seni buraya kadar çeken, Kendi çekişiyle seni Öte'ye çekecek.

Rûmî[79]

---

samayan geleneksel doktrin açıklamaları tam olamazlar. İnsanın dünyevî tasavvurunun ötesinde olan eskatolojik gerçekliklerin hayrette bırakıcı karmaşıklığı, yalnızca kutsalın hissiyle doymuş akılla açıklanmış ve işlenmiş olan vahyedilmiş gerçekler aracılığıyla anlaşılabilir; fakat bu durumda bile eskatolojik gerçeklikler hakkında son sözü söylemek mümkün değildir.

79. ای دل سوی دلدار شو ای یار سوی یار شو   ای پاسبان بیدار شو خفته نشاید پاسبان
هر سوی بانگ و مشغله هر کوی شمع و مشعله   کامشب جهان حامله زاید جهان جاودان
تو گل بدی و دل شدی جاهل بدی عاقل شدی   آن کو کشیدت این چنین آن سو کشد کش کشان

Trc. R. A. Nicholson, *Selected Poems from the Divan-ı Shamsi Tabriz* isimli eserde (Cambridge, 1898, s. 141-43 —gözden geçirilmiş baskı).
Teilhard de Chardin ve Sri Aurobindo üzerine daha önce anılmış olan eserinde Zaehner'in bu şiiri ruhun maddeden evrimini teyit olarak iktibas etmesi çok manidardır. Halbuki bu şiir velinin —Rûmî'nin— kendi ölümüne; Ebedî'nin melekûtundan oluş ırmağına indikten sonraki serüveninde arınmış ve kutsallaşmış olan ruhun Mahbûb'a geri dönüş mucizesine dairdir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Bilgi ve İnayetin Kaynağı Olarak Geleneksel Sanat

Hukuk ve sanat Akl'ın çocuklarıdır.
Eflatun, KANUNLAR

Mutlak olarak güzellik uyum içinde olan herşeyin (*consonantia*) ve aydınlığın (*claritas*) sebebidir. Dahası, güzellik ışık gibi kaynağının bütün güzelleştiren yayılışını herşeye gönderir. Bu nedenle herşeyi kendine çağırır.
Areopagus'lu Dionysius, DE DIVINIS NOMINIBUS

Gelenek, insana sadece sözlerle hitap etmekle kalmayıp, sanatın diğer şekilleriyle de hitap eder. Geleneğin mesajı sadece doğanın büyük olgusu dahilinde kitapların sayfalarına değil, geleneksel ve özellikle kutsal kitaplardaki sözler ve doğanın şekilleri gibi, netice itibarıyla gelenekler ve kozmosun kaynağı olan Gerçek'ten indirilmiş olan kutsal sanat çalışmalarının yüzüne de yazılmıştır. Geleneksel sanat kutsal bilimden ayrılamaz, çünkü kutsal bir tabiatı olan bilginin nakledilmesinde bir araç olan, derûnî karaktere sahip ve kutsal nitelikli kozmik varlığın bilimine dayanır. Geleneksel sanat bilgi ve inayete yahut hem bilgi olan ve hem de kutsal nitelik taşıyan *scientia sacra*'ya dayalı olup, aynı zamanda onlar için bir kanaldır. Geleneksel sanatın kalbinde yatan kutsal sanatın kutsal bir fonksiyonu vardır; din gibi gerçektir ve mevcuttur. Bu özellik, tam olarak kutsal olmayan, yani doğrudan ibadet, ayin, toplumsal ya da kişisel dinsel/geleneksel ögelerle ilgilenmeyen ama yine de geleneksel beklentiler ve prensiplere göre yaratılmış geleneksel sanatın değişik biçimlerine de nakledilmiştir.[1]

1. Tüm kutsal sanatlar geleneksel sanattır, fakat geleneksel sanatların hepsi kutsal sanat değildir. Kutsal sanat, geleneksel sanatın kalbinde yatar ve doğrudan vahiyle

Geleneksel sanatın kutsal bilimle ve kutsal hakkındaki bilgiyle nasıl bağlantılı olduğunu anlamak için öncelikle geleneksel sanat ile ne denmek istendiğini açıklamak gerekir. Daha önce dini insanı Tanrı'ya bağlayan ve geleneğin tam kalbinde olan birşey olarak tanımlamış olduğumuzdan, geleneksel sanatın basitçe dinsel sanat olduğu düşünülebilir. Oysa durum hiç de öyle değil; çünkü özellikle Batıda Rönesanstan sonra geleneksel sanat varlığını yitirirken dinsel sanat devam edegelmiştir. Dinsel sanat, stilinden, yapılma şeklinden, sembolizminden, ya da kişisel kaynaklı olmamasından değil de, konu veya işlevinden dolayı dinsel olarak kabul edilir. Geleneksel sanat ise, konusundan dolayı değil de, biçimlerin kozmik kurallarına, sembolizmin kurallarına, içinde yaratıldığı belirli bir ruhsal evrenin formel istidadına uygunluğu, hiyeratik biçimi, kullanılan malzemenin tabiata uygunluğu ve yöneldiği özel gerçeklik alanı bakımından hakikata uygunluğundan dolayı gelenekseldir.[2] Hz. İsa'ya atfedilen bir naturalistik resim dinsel bir sanattır, ama geleneksel bir sanat değildir. Öte yandan, Ortaçağlardan kalma bir kılıç, bir kitap kapağı, hatta bir ahır geleneksel bir sanattır; fakat bunlar geleneksel bir medeniyetin kalbinde olan bir dinle dolaylı olarak, geleneğin gereği olarak bağlı olsalar bile, doğrudan dinsel sanat olmazlar.[3]

Geleneksel sanat, sanatsal veya formel olarak dile getirdiği gelenek içindeki gerçeklerle ilgilenir. Bu nedenle, geleneksel sanatın kay-

---

ve geleneğin özünü oluşturan tecellilerle ilgilenir. Kutsal sanat ayinlerini, belirli bir inancı paylaşan küçük grupların uygulamalarını ve sözü geçen geleneğin içinde manevî kazanç elde etme yollarının pratik ve işlem yönlerini ilgilendirir.

"Geleneksel bir medeniyetin çatısı altında, kutsal sanatla profan sanat arasında şüphesiz bir ayrım yapılmalıdır. Bunların ilkinin amacı bir yanda manevî gerçeklerle, diğer yanda semavî bir huzurla iletişimdir; sakerdetal sanatın prensip olarak, gerçekten bir sakramental fonksiyonu vardır." F. Schuon, "The Degrees of Art," *Studies in Comparative Religion*, Autumn, 1976, s. 194; aynı zamanda yazarın *Esoterism as Principle and as Way* adlı kitabında s. 183-97.

2. Geleneksel sanatın temel özellikleri için bkz. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, s. 66 vd.

3. Geleneksel sanatın tanımı için bkz. Schuon, "Concerning Form in Art," *Transcendent Unity of Religions*; Schuon, "Aesthetic and Theurgic Phenomenology" *Esoterism as Principle and as Way*, bl. 3, s. 177-225; Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, Giriş; ve Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*; aynı yazar, *The Transformation of Nature in Art*; aynı yazar, "The Philosophy of Medieval and Oriental Art," *Zalmoxis*, 1(1938); 20-49.

Günümüzde bir Budist olarak yazan bir Japon sanatçı, sanat konusunda şöyle der: "Son secret sa raison d'être est d'aller jusquau fond même du néant pour en rapporter l'affirmation flamboyante qui illuminera l'univers." Taro Okawoo, "Propos sur l'art et le Bouddhisme ésotérique," *France-Asie*, no. 187 (Autumn 1966): 25.

nağı sadece insan değildir. Buna ilave olarak, bu sanat hem ilgilendiği nesne içinde kalan sembolizmle, hem de bu sanatın iç boyutlarını ortaya koyduğu vahye bağlı olan sembolizmle uyumlu olmalıdır. Böyle bir sanat eşyanın görünüşü, hali ile değil de asıl tabiatı ile ilgilenir. Bu sanat, kozmosu da içine alan harmoni ve sanatın ilgilendiği madde planının üzerindeki varoluş hiyerarşisi ile uyum içinde olmakla kalmayıp madde planına da nüfuz eder. Bu sanat, illüzyona değil de gerçeğe dayanarak, cisimlere öznel ve illüzyonlu bir örtü örtme yerine onların tabiatlarına uygun kalır.

Dahası, geleneksel sanat, kelimenin tam anlamıyla işlevseldir; yani Tanrı'ya ibadette olsun, yemek yemede olsun, belli bir kullanım için yapılmıştır. Bundan dolayı, geleneksel sanat faydacıdır, ama bu faydacılık sadece bu dünyadaki kullanımla sınırlı değildir. Bu sanat eserinin kullanışlılığı, kendileri için estetiğin hayatın vazgeçilmez bir boyutu ve kışın kişiyi soğuktan koruyan bir ev kadar gerekli olduğu halife insanı da ilgilendirmektedir. Geleneksel sanatta "sanat için sanat" fikrine yer yoktur. Geleneksel medeniyetlerde müzeler yoktur; hiçbir sanat çalışması "sanat" için yapılmamıştır.[4]

Geleneksel sanat "insan için sanat" fikrine dayanıyor denilebilir; ve realitenin bu düzleminde herşeyin etrafında oluştuğu insanın yeryüzünde Tanrı'nın halifesi olduğu şeklindeki geleneksel bir bağlam içinde bu, sonuçta "Tanrı için sanat" anlamına gelir. İnsan için yapılmış birşey, halifesi olduğu Tanrı adına yapılıyor demektir. Geleneksel sanatta güzellik ve kullanışlılığın bir bileşimi vardır. Bu karışım, geleneksel sanattaki her amacı —sanatın ait olduğu medeniyetin gerileme ve çökme devrine değil de yükselme devrine ait olduğu sürece— öncelikle faydalı, kullanışlı ve güzel birşey yapar.

Sanatı aracılığıyla ele alınan bir gelenek, içinde gerçeklerin her tarafa yansıtıldığı, ve geleneğin realitesine uygun bir evren içinde insanların soluk aldıkları ve yaşadıkları bir ortam teşkil eder. İşte bu nedenle, tarihte kaydı olan her durumda, gelenek teoloji ve felsefesini biçimlendirmeden önce, kutsal sanatını yaratmış ve formalize etmiştir. Saint Augustine, Hıristiyan sanatının başlangıcı olan yeraltı tünel mezarlıklarındaki taş sanduka sanatından çok daha sonra gelmiştir. Aynı şekilde, Budist mimarî eserler ve heykeller Nagarju-

---

4. Coomaraswamy bu temayı pek çok eserinde ele aldı: "Why Exhibit Works of Art?" *Christian and Oriental Phylosophy of Art*, s. 7-22; ve "What is the Use of Art, Anyway?" *The Majority Report on Art*, John Stevens Pamphlet no. 2, Boston, 1937.

na'dan çok önce geldi. Kelâm ve felsefe ekollerini çok hızlı bir şekilde geliştiren İslâm'da bile Eş'arî veya Kindî ve ilk Müslüman filozoflardan bahsetmesek bile, ilk Mu'tezilîler, net olarak İslâmî bir karakter taşıyan cami ve mescidlerin yapılmaya başlanmasından sonra tarih sahnesine çıkmıştır. Bir dünyada soluyup yaşamak için, din o dünyayı manevî ve formel olarak şekillendirmelidir. İnsanların maddî biçimleri fikirlerden daha çok benimsediklerinden ve maddî biçimlerin insan ruhunda çok derin etkiler bıraktıklarından, gelenekler önce geleneksel sanatı yaratmışlardır. Bu, özellikle geleneğin başlangıcından beri varolan kutsal sanat için doğrudur; çünkü kutsal sanat doğrudan doğruya vahiyden yayılan ibadet ve diğer inanç grupları ayinleri ile ilgilidir. Bundan dolayı Saint Lukas'ın resmini yaptığı ilk ikon bir meleğin getirdiği ilham aracılığıyla idi; Hinduların kutsal yazıtları olan Vedaların geleneksel tilâveti de Vedalarla birlikte "nazil oldu." Benzer şekilde, Kur'ân'ın kıraat üslûbu da Peygamberle başladı. Belirli bir ruhî durumun oluşturulmasında geleneksel sanatın rolü ve içinde en derin metafizik gerçeklerin düşünülmesinin mümkün kılındığı bir atmosferin yaratılması hem geleneksel sanatın karakterinin, hem de geleneğin ayırıcı hikmetli boyutunun anlaşılmasında esastır.

Bu görüş açısından sanat hem Tanrı'yı gizliyor, hem de açığa çıkarıyor olarak görülmektedir. Mutlaka her gelenekte sanattan da öteye sanat şekillerinin önemiyle alay edenler vardır, fakat bu sanat biçimlerinin dışlandığı ve tahrip edildiği bir dünyada değil de her zaman mevcut olduğu bir dünyada olagelmektedir. Sanat şekillerini istemeyenler, hor görenler, biçimlerin ötesindeki gerçekleri kavrayabilmiş, —tasavvufun diliyle ifade edilirse— fındığı kırıp içini yedikten sonra kabuğunu dışlayan dalgınlardır. Fakat, açıkçası bir kimse sahip bile olmadığı bir kabuğu alıp atamaz! Biçimlerin ötesine gitmek birşeydir; onların altına düşmek başka birşey. Yüzeysel bir olgunun ötesinde düşünsel bir gerçeğe ulaşmak ve böylece şekiller yardımıyla Tanrı'yı görmek ve şekilleri kutsalı görmeye engel perdeler gibi görmemek birşeydir ve formalizm üstünde olduğu tahayyül edilen bir soyut gerçek adına geleneksel sanat biçimlerini reddetmek oldukça farklı birşeydir. Kutsallıktan mahrum zihinsel etkinliğin aksine, kutsal bilgi şeklin ötesinde olan Öz ve asılla ilgilenir, fakat bu Öz'ün ilminin temininde şekillerin hayatî önemi olduğunun pekâlâ farkındadır. Bu bilgi bütün şekillerin üstünde En Büyük Gerçek'ten bahsederken bile, kozmik harmoninin kanunlarına

uygun ve şiir olsun nesir olsun, bir sanat biçiminin üslûbu içinde ve terennümü içinde böyle yapar.[5] Bu nedenle böyle bir bilgiye gerçeklendiği veçheden sahip olan kişi, geleneksel sanat biçimlerinin önemini ve bu sanatın gerçek ve kutsalla olan ilgisini doğrulayan ilk kimse olacaktır; çünkü sanat kutsallığıyla gerçeği yansıtır ve doğruluğuyla kutsalın mevcudiyetinden kaynaklanır.

Şüphesiz, geleneksel sanatın yapımcısı halife insan ya da geleneksel insandır; böylece, yapımcının teomorfik tabiatı bu sanata ve önemine doğrudan bağlıdır. Teomorfik bir yaratık olarak insanın kendisi de bir sanat eseridir. İnsanın ruhu, nefsi temizlendiği ve manevî değerlere[6] büründüğü zaman bu dünyada Kutsal Güzelliği doğrudan yansıtan en yüce güzelliktir. İnsanın bedeni de, hem kadın hem de erkek biçimiyle, insan olma halinin esasından birşeyler yansıtan mükemmel bir sanat eseridir. Dahası, Kutsal Güzelliğin içinde maddî ve manevî güzelliklerin birleştiği bir insan yüzünden başka çarpıcı bir aksi yoktur. İnsan bir sanat eseridir; çünkü Tanrı en yüce sanatkârdır. Bundan dolayı İslâm'da Tanrı'nın "el-Musavvir" (sûretleri yaratan) ismi vardır;[7] Şiva sanatı gökten getirdi; Farmasonlukta olduğu gibi, Ortaçağlarda zanaata başlatma merasimlerinde Tanrı, Evrenin En Büyük Mimarı olarak adlandırılır. Fakat Tanrı sadece yüce bir Mimar veya Mühendis değil, aynı zamanda bir Şair, bir Ressam ve bir Müzisyendir. Bu insandaki inşa etme, şiir yazma, resim yapma, müzik besteleme yeteneklerinin sebebidir—bütün geleneklerde bu sanatların tamamı işlenmemiştir; işlenenler geleneksel dünyanın ve insanlığın manevî ve etnik yaratıcılığına bağlı olmuştur.

"Tanrı'nın suretinde yaratılmış" olarak ve böylece bir yüce sanat eseri olarak insan da Yaratıcısının yaratma güçlerini taklit ederken kendi teomorfik tabiatını keşfeden bir sanatçıdır. Görevinin, mesleğinin farkında olarak manevî bir kişi, sadece müzik yaratmak için sazının tellerine vuran bir müzisyen değildir. Kendisi de Yüce Sanatkârın çaldığı ve kozmosta yankılandırarak bir müzik yarattığı sazdır. Bunu Rûmî de dile getirmiştir: "Bizler senin çaldığın bir saz gibiyiz."[8]

---

5. Şankara ve Celaleddin Rûmî gibi irfan ustalarının eserleri en yüksek düzeyden bilgi ve ifade güzelliğinin birarada bulunuşuna örnek teşkil eder.
6. Arapça'da *fazl* veya *fazilet* öncelikle güzellik, zerafet, lütuf ve bilgi anlamına gelir.
7. T. Burckhardt İslâmî sanat konusundaki çeşitli çalışmalarında bu temayı ele almıştır.

8. ما چو چنگیم و تو ناخن می‌زنی

Eğer Prometeyen insan Tanrı'yı taklit etmek için değil de O'nunla yarışmak için sanat yaratıyorsa ve böylece, doğanın dış görünüşünü taklit etmeye çalışan Prometeyen sanat içindeki natüralizmi yaratıyorsa, halife insan da Tanrı'nın yaratıcılığını bir rekabetle değil de geleneğin sunduğu Kutsal bir Model'e teslim olarak taklit etmenin bilinci içinde sanat yapar. Böylece doğayı dış görünüşüyle değil de, Saint Thomas'ın kategorik olarak öne sürdüğü gibi, işlev biçimiyle taklit ederler. Eğer insan Tanrı'yı bilerek düşünen canlı (*homo sapiens)* olarak aslî tabiatını tamamlarsa, sanat yaratıcı canlı (*homo faber*) olarak da tabiatının başka bir yönünü tamamlar. Kozmik kanunlara uygun ve arketipler âleminin gerçeklerinin taklidi olarak sanat yaratmada insan kendisi ve Tanrı eliyle yapılmış bir sanat eseri olarak kendi teomorfik tabiatını keşfeder. Benzer şekilde, Tanrı'ya isyana dayanan bir sanat yaratmada, insan kendini kutsal orijininden daha da uzaklaştırır. Modern dünyada Prometeyen insanın "düşüşünde" sanat başrolü oynamıştır. İnsan kendisini yaptığı şeyle tanımladığı için, bu sanat hem insanın kutsal normdan manevî düşüşünün yeni aşamalarının bir göstergesi, hem de bu düşüşün gerçekleşmesinde temel bir faktör olmuştur.

Batıda Hıristiyan geleneğinin birliğinin dağılması ile reform hareketinin başlamasının çakışması hiç de tesadüfî değildir. Yine Ortaçağ Hıristiyanlığının dünya görüşüne karşı felsefî ve bilimsel devrimlerin isyanlarının ve geleneksel Hıristiyan sanatının tamamen yok edilmesi ve daha sonra kısa sürede aklı başında pek çok Hıristiyanı kilise dışına itecek olan anlamsız barok ve rokoko dinî sanatına dönüşen Prometeyen ve hümanist sanatın onun yerini alması da tesadüfî değildir. Aynı olgu eski Yunan'da ve modern Doğuda da görülebilir. Yunan geleneğinin hikmet boyutu kaybolmaya başlayınca, Yunan sanatı, eski Mısır'ın geleneksel ve sakerdotal sanatına çok değer veren Eflatun tarafından eleştirilmiş olan hümanist ve dünyevî bir sanat haline geldi. Benzer şekilde, Modern Doğuda entellektüel gerileme her yerde sanatsal gerilemeyle birlikteydi. Bunun tersine, geleneksel karaktere sahip önemli sanat eserlerinin gözlemlendiği yerlerde, entellektüel ve hikmetli bir gelenek varolmalıdır. Örneğin son zamanlara kadar Batı, Safevî İran'ın entellektüel hayatı konusunda hiçbir şey bilinmiyor bile olsaydı,[9] geleneksel sanat ve mimarinin şahane örnekleri arasında

---

9. Son yirmi veya otuz yıl öncesine kadar, Batıda İslâmî düşünceyi araştıranlar bile İslâm'ın entellektüel hayatının İbn Rüşd ile veya ondan kısa bir süre sonra sona erdi-

olan Şeyh Lutfullah Camii ya da Şah Camii'ninkine benzer bir kubbenin yaratılması bile tek başına böyle bir entellektüel hayatın o zaman mevcut bulunduğunun kanıtı olurdu. Geleneksel sanat ve kutsal ilim arasındaki iç içe bağlantıdan dolayı, geleneksel sanatın, özellikle kutsal sanatın, önemli eserlerinin yaratılması için hikmet boyutuyla yaşayan bir ortodoks geleneği asıldır ve gereklidir.

Geleneksel sanat işte böyle bir ilimle varolmuştur ve bu ilmi yayma ve iletme yeteneğine sahiptir. Bu sanat, entellektüel bir sezginin ve hem sanatçının hem de onun dünyasının kollektif ruhunun üzerine çıkan hikmetli bir mesajın bir aracıdır. Bunun aksine, hümanist sanat sadece kişisel ilhamları veya en iyi ihtimalle, sanatçının dahil olduğu kollektif bir ruhtan birşeyleri taşır ama, bizim ilgilendiğimiz hikmet veya entellektüel bir mesajı asla taşımaz. Bu sanat, geleneksel sanatı niteleyen kozmik kanunlar ve manevî varlıktan boşandığı için, ne ilmin, ne de inayetin kaynağı olabilir.

İlim geleneksel sanatın sembolizmi, kozmik kanunlarla tekabüliyeti, teknikleri, ve hatta çeşitli gelenekçi medeniyetlerde el sanatlarında teknik eğitimi manevî eğitimle birleştiren geleneksel sanat loncalarında öğretilme yollarıyla nakledilir. Orta Çağlardaki Avrupalı loncaların varlığı,[10] bir kısmı bugün bile ayakta olan[11] İslâmî lonca-

---

ğine ve hatta tasavvufun altıncı/onikinci ve yedinci/onüçüncü yüzyıllarda klasik ifadesiyle sınırlı olduğuna inanıyorlardı. Fakat sonraki dönemlere ilişkin İslâmî entellektüel hayatın farkında olmama durumunda bile Şah Camii'nin mükemmel ve kaliteli tek kubbesi, bu kitapta anlatılan şekilde kutsal sanatla entellektüellik arasındaki organik ve gevşemez bağın anlaşılmasıyla böyle bir entellektüel hayatın varlığının doğal bir kanıtı olacaktır. O zamandan beri, Corbin, Aştiyânî ve Nasr'ın araştırmaları, böyle bir entellektüel ve manevî hayatın varlığı hakkında kanıtlar sunmuştur. Bkz. Corbin, "Confessions extatiques de Mîr Dâmâd," *Mélanges Louis Massignon,* c. 1, Paris, 1956, s. 331-78; Corbin, *en Islam iranien,* c. 4; Nasr, "The School of Isfahan," M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy,* c. 2, Wiesbaden 1966, s. 904-32; Nasr, "Philosophy, Theology and Spiritual Movements," *Cambridge History of Iran,* c. 6. On yıl kadar önce Corbin ve S. C. Aştiyânî İran'da Safevîler devrinden bu yana yaşamış metafizikçi ve felsefecilerin çalışmalarının bir antolojisini derlemeyi düşündükleri zaman iki ya da üç ciltlik bir plan yapmışlardı. Corbin'in ölümünden önce yedi ciltlik bir derleme yapılmış ve bunlardan dördü yayınlanmıştı. Bu zengin mirasın ortaya çıkarılması, bazı büyük İslâmî sanat şaheserlerine paralel olarak, bu bölümde ana çizgilerini verdiğimiz geleneksel sanat ve entellektüellik arasındaki ilişkiyi araştırmak için mükemmel bir fırsat sunar.

10. İşte bu loncalar öncelikle kozmolojik bir düzene ait olsa da, teknik ve esoterik bilginin biriktiği yerlerdir. Gizli organizasyonları ve sözlü nakilleri, el sanatları ve yapma ve inşa etme teknikleriyle birleşmiş kutsal bir düzenin bilgisinin korunmasını mümkün kılmıştır. En yüksek mertebeden sanatı kozmolojik bilimlerle birleştiren ve birden fazla mimar ve el sanatçısı nesil tarafından yapılmış olmasına rağmen mükemmel bir birlik gösteren katedrallerin yaratılması sadece bu yolla açıkla-

lar (*esnâf* ve *fütüvvât*), Zen ustaları tarafından eğitilen çömlekçiler,[12] veya belirli ilkel toplumlarda inisiyatik çevrelerde metalurjistlerin eğitimi,[13] bunların hepsi geleneksel sanatların ve aynen gelenekçi dünyadaki sanatlar gibi olan el sanatlarının tekniklerinin öğretilmesi ile kozmik ve bazen metafizik düzeyde bir bilginin nakli arasında bir bağlantının olduğunu gösteriyor.

Fakat bir eser yaratma veya ilgili sembolizmi açıklama eylemine bağlı olarak bilginin nakli için kullanılan bu işlemlere ilaveten, geleneksel biçimde sanatı yaratma ve hikmet arasında fıtrî bir karşılıklı ilişki vardır. Bu ilişki, ilâhî Norm'un bir yansıması olan insanın kendi tabiatına ve aynı zamanda temel ve açığa vuran düzenler arasındaki dönüşümlere dayanır. Hem insan hem de içinde yaşadığı dünya, çok iyi bilinen akis, yani ters benzetme prensibine göre, örnek bir dünyayı doğrudan ve tersinden yansıtır. Aslî düzen içinde Tanrı zahirîleştirerek yaratır. O'nun "sanatsal" etkinliği kendi "imaj" ya da "biçim"ini şekillendirmesidir. İnsan düzleminde ise, bu ilişki tersinedir; yani geleneksel anlamda insanın "sanatsal" etkinliği, yoktan yaratılış anlamında bir imajın şekillendirilmesi değil de, içinde yaşadığı varlık doğasıyla uyumlu olan kendi aslına bir dönüşü ilgilendirir. Böylece Tanrı'nın sanatı bir zahirîleştirmeyi, insanın sanatı da derûnîleştirmeyi tazammun eder. Tanrı, Tanrı'nın yaptığını biçimlendirir, insan ise insanın yaptığıyla biçimlenir,[14] ve bu işlem insanın

---

nabilir. Spekülatif Farmasonluk bu esoterik ilmin sanat ve el sanatlarının gerçek uygulamasından ayrılması ve bir okkultizme indirgenmesiyle ortaya çıkmıştır.

11. Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm'da el sanatı loncalarıyla (sufi) tarikatlar arasında yakın bir bağlantı gözlenir. Böyle bir ilişki bugün bile Fas'ta Fez şehri ve İran'da Yezd şehri gibi bazı Müslüman şehirlerinde canlı şekilde mevcuttur. İslâmî loncaların kurucusu olarak ve aynı zamanda İslâmî bâtınîliğin birincil temsilcisi olarak Ali ibn Ebi Tâlib'in rolü loncaların esoterik ilme olan bağıntısı açısından çok önemlidir. Bu konuda bkz. Burckhardt, *The Art of Islam;* Y. Ibish, "Economic Institutions," R. B. Sargeant (ed.), *The Islamic City*, Paris, 1980, s. 114-25.
12. Zen sadece çömlek yapımında değil, aynı zamanda çevre mimarisinde, hat sanatında vs. manevî eğitimin el sanatlarıyla birleşmesinin mükemmel bir örneğini temsil eder. Bkz. D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Art*, Princeton, 1959.
13. Bkz. M. Eliade, *The Forge and the Crucible*, bl. 1 ve 2.
14. "Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi burada ilişkinin metafiziksel bir aksi vardır: Tanrı için, yaratmış oldukları O'nun dışa vurmuş bir yönüdür; sanatçı için bunun aksine, yaptığı eser, kendisinin de sadece dışa vurmuş bir yönü olduğu bir iç realitenin yansımasıdır. Tanrı kendi imajını yaratır; insan ise, sözgelişi en azından sembolik olarak kendi aslını biçimlendirir. Temel düzlemde, iç dışa vurur, dış da içi biçimlendirir ve ne çeşit olursa olsun geleneksel sanat için yeterli bir neden, bazı yönlerden eserin sanatçıdan daha büyük olması ve sanatçıyı artistik yaratmanın gizemi içinden kendi kutsal Asl'ının yakınlığına getirmesidir." Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, s. 72-73.

kendi aslına dönüşünü ima ettiğinden, ister istemez (inkâr edilmez bir biçimde) manevî realizasyona ve ilmin elde edilmesine bağlıdır. Bir bakıma Prometeyen sanatı ters benzetme prensibinin ihmaline dayanır. Sanki insan tanrıymışçasına, Prometeyen insanın görüntüsünü dışa doğru yaratmaya çalışır. Bundan dolayı, "yaratıcı süreç" içe doğru yönlendirme ve hatırlama değil de, *imago Dei*, yani Tanrı imajı olan insanın imajının kötüleşmesine, sürrealizmin değil de subrealizm dünyasında ve mutlak anlamda kişisel subjektivizme adım adım götüren bir Kaynak'tan ayrılma ve uzaklaşmadır. Bu subjektivizm insanın teomorfik imajından olabildiğince uzaktır; bazı belirli kozmik özelliklerin arada sırada kendilerini geleneksel olmayan sanat biçimlerinde açığa vurmalarına rağmen, subjektivizmin yarattığı sanat bilginin ve inayetin naklinde bir araç olamaz, çünkü bu kozmik özellikler güneş ışınlarına benzerler. Kişi yaşadığı yeri hem ışık hem de ısı olan ilim, aşk ve inayet güneşinin aydınlatmasını ne kadar engellemeye çalışırsa çalışsın, sonunda bu ışınlar bir çatlak ya da açıklık bulup içeriye girerler.[15]

Bilgiyle olan ilişkisi içinde geleneksel sanatın anlamını kavramak için, geleneksel bağlamda kullanılan *form, morphê, nâma, sûret* gibi şeklin, biçimin anlamının önemini tam olarak kavramak gerekir. Niceliksel bir bilimin hakim olduğu modern düşüncede bir cismin gerçeğini ihtiva eden birşey olarak biçimin önemi hemen tamamen kaybolmuştur. Bundan dolayı, formun geleneksel anlamını ve formun ontolojik önemini ortaya çıkarmak için, sadece gelenekçi yazarların değil de, bazı günümüz felsefecilerinin ve alimlerinin çalışmalarını hatırlamak gereklidir.[16] Aristocu madde-sûret görüşüne göre —büyük ihtimalle geleneksel sanatla ilgili entellektüel bir sezgi olarak ortaya çıktığı için sanatın metafiziğinin keşfedilmesinde çok etkin görev almıştır— bir cisim sûret ve maddeden oluşur; öyle ki sûret fiilî

15. Bkz. Schuon, "Principles and Criteria of Art", *Language of the Self*, s. 102-35. Orada Van Gogh ve Gaugin gibi modern ressamların, geleneksel olmamalarına rağmen, bazı eserleri tartışılmıştır.
16. Yirminci yüzyıl felsefecileri arasında özellikle biçimlerin anlamıyla ilgilenenler arasında E. Cassirer'den de bahsedilir. Bkz. *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, 3 cilt, Berlin, 1923-1929, trc. R. Manheim, *Philosophy of Symbolic Forms*, 3 cilt, New Haven, 1953-1957. Onun "sembolik biçimler" anlayışı gelenekçi yazarlarınkinden farklıdır. Batılı ve Ortodoks Hıristiyanlığın geleneksel kitapları biçimlerin temel önemi ve insan ruhuna etkileri konusunda işaretlerle doludur. Örneğin İstanbullu St. Photios şöyle der: "Tıpkı konuşmanın duyma ile nakledilmesi gibi, ruhun defterine görme eylemiyle bir biçim yazılır." C. Cavarnos, *Orthodox Iconography*, Belmont, Mass., 1977, s. 30. Bkz. L. Peter Kollar, *Form*, Sydney, 1980.

olan şeye, madde ise ele alınan cisim içindeki kuvve haline karşılık gelir. Bir cismi cisim yapan onun suretidir. Suret cisme kazara iliştirilmiş birşey olmayıp cismin asıl gerçeğini belirler. Suret gerçekte, Aristo'nun birçok metafiziksel Yeni-Eflatuncu yorumcusunun görüntü ya da asıldan ziyade aslın bir yansıması olarak yorumladığı, cismin esasıdır (asl arketipsel âleme aittir). Her durumda, doğal olsun yapay olsun, bir cismin sureti arızî değil, esastır. Suretin ontolojik bir gerçekliği vardır ve kesin kurallar içinde kozmosun toplam ekonomisi içinde rol alır. Niceliksel değil de niteliksel bir tabiatı olan, ama yine de bir kesin bilim ya da objektif bilgi olan, kesinliği sadece niceliksel bilimlerin ayrıcalığı olmayan bir suretler bilimi vardır.

Madde-suret teorisinin görüş açısından, suret cismin madde düzeyindeki varlığının realitesidir. Fakat aynı zamanda, örnek bir realitenin yansıması olarak, bir surete sahip olmayan Asl'a doğru içeriye ve yukarıya açılan bir kapıdır. Başka bir görüş açısından ise, her cismin bir sureti ve bu cismin içerdiği ve taşıdığı bir içeriğin olduğu söylenebilir. Kutsal sanat açısından, bu içerik her zaman kutsaldır, ya da kutsal varlık vahiy ile bazı biçimler içine yerleştirilmiştir. Bu vahiy belirli sembolleri, biçimleri ve imajları kutsayarak onların bu kutsal varlığı ihtiva edeceği kaplar olmasını mümkün kılar ve "oluş" nehrinin sularını geçme yolculuğunda araçlara dönüştürür. Dahası, insanın içinden aşabildiği kutsal şekiller sayesinde, insan kendi varlığının iç boyutlarına doğru nüfuz edip girebilmiş ve bu işlem sayesinde bütün formların iç boyutlarını görebilme yeteneğini kazanmıştır. Hakkın üç büyük vahyi, veya açığa vurması, kendini göstermesi, isimleriyle kozmos ya da makrokozmos, insan ya da mikrokozmos ve din, bunların hepsi şekilsize götüren biçimlerdir, fakat bunlardan sadece üçüncüsü insanın suretler ötesi dünyaya girebilmesine ve dış dünyada ve kendi iç dünyasındaki biçimleri perde olarak değil de tecellî olarak görebilmesine imkân verir. Sadece, vahiyle, kutsalın dönüşme gücü ile donatılmış kutsal biçimler ve bu vahyin aracı olan Logos insanın Tanrı'yı her yerde görebilmesini mümkün kılar.

İnsan şekiller dünyasında yaşadığı için kaynağında vahiy ya da din olan Logos'un doğrudan tezahürü sadece içinde insanın yer aldığı biçimleri kullanır. İnsanın biçimler ötesine gidebilmesi için sadece belirli biçimleri kutsar. Biçimlerden bağımsız Mutlak Varlığa ulaşmak için insanın biçimlere ihtiyacı vardır. Kutsal biçimin mucizesi gerçekte insanın aşkın biçime ulaşmasına yardım etme gücünde

yatar. Geleneksel sanat, dinî ahlâkın veya şeriatın insanın amellerindeki etkinliği gibi, insanın temel etkinliğinde yansıyan dinin gerçeklerini hatırlatır. Bununla kalmayıp insanın yapıp etmelerine nihaî anlamını veren Öte'yi de tefekkür etmesinde destek olur. Geleneksel metafizik içinde anlaşılan şekliyle biçimleri hor ya da önemsiz görmek, aynı hata dolayısıyla, biçimden münezzeh olan Asl'ın öneminin yanlış anlaşılması demektir.

Biçimi sınırlama sanan ve "düşünce" veya "fikri" (idea) düşünsel anlamda biçimden daha önemli kabul eden bu hatanın kökünde, soyut ve somut kavramlarının modern düşüncedeki suistimali yatar.[17] Eflatuncu fikirlerin görüntüsünden yoksun olan modern insan kutsal bilimin fikir dediği şey ile düşünsel kavramı birbirine karıştırmakta ve somutu da madde seviyesine indirgemektedir. Bunun sonucu, fiziksel ve maddî olan herşey otomatik olarak somut; düşünce ve fikirler, evrensel olan herşey de, hatta uluhiyet bile soyut kavramına bağlanmaktadır. Metafizik olarak bu ilişki tam tersidir. Tanrı mükemmel somut Gerçeklik'tir; O'nunla karşılaştırdığımızda herşey soyuttur. Daha aşağı bir düzeyde ise arketipler âlemi somuttur ve onun altındaki âlem soyuttur. Aynı ilişki fiziksel varoluş dünyasına erişilinceye kadar devam eder. Burada suret somut, madde ise herşeyin en soyutudur.

Maddî cisimlerin somutla, manevî zihinsel kavramların soyutla tanımlanması sadece fiziksel düzlemde madde karşısında suretin anlamının tahrip edilmesi etkisine değil, aynı zamanda bilginin bir kaynağı olarak bedenî ve cismânî şeylerin de öneminin yok edilmesi etkisine sahiptir. Bu eğilim bilginin dışlaştırılması ve maddîleşmesinin tersi gibi görünse de, gerçekte bu madalyonun diğer yüzüdür. Düşüncenin en maddeci olanını üreten aynı medeniyet, fiziksel biçimler içinde bilginin kaynağı olarak ve insan mikrokozmosunun düşünsel olmayan yönlerinde bir bütün olarak "vücudun hikmeti" konusuna en az ilgiyi göstermiştir. Daha önce de bahsedildiği gibi, modern dünya içinde kutsal bir düzenin bilgisini kazanmayı amaçlayanlar, aynı zamanda insan deneyiminin aşırı düşünsel yorumlanmasını en şiddetli biçimde protesto edenler ve "bedenin hikmetini" —birçok durumda pek çok aşırılığa yol açmış olsa da— yeniden keşfetmeyi amaçlayanlardır. Afrika'nın geleneksel bir kabilesinin davul

17. Bkz. Schuon, "Abuse of the Concrete and the Abstract," *Logic and Transcendence*, s. 19-32.

vuruş ritimlerinde modern felsefe kitaplarındakinden daha fazla anlam ve düşünce olduğu gerçeğini kavrayabilmek için olağanüstü keskin bir zekaya sahip olmaya gerek yoktur. Bir Çin manzara resminin, metafizik aleyhtarı ya da taraftarı bir felsefî çalışmadan daha doğrudan doğruya ve daha öz metafizik bir mesaj taşımaması için hiçbir neden yoktur. Nitekim metafizik taraftarı felsefî çalışmadaki mantığın veya açıklamanın zayıflığından, metafizik düşüncelerin gerçeği çok zor farkedilebilir.

Soyut ve somut arasındaki ilişkinin tersine döndürülmesi geleneksel sanat ve bilimlerdeki biçimlerin öneminin takdir edilmesinde ve sanat biçimlerinin en yüksek mertebeden bilgiye araç olması olasılığının anlaşılmasında başlıca engeli oluşturmuştur. Bu yaklaşım pek çok kişiyi geleneksel sanatın ilgilendiği, biçimlerin beşerî olmayan ve kutsal orijinlerini takdir etmekten alıkoymuştur.

Geleneksel sanat prensiplerine göre, sanatçının uğraştığı biçimlerin kaynağı nihaî noktada kutsaldır. Plotinus'la birlikte Batıda geleneksel sanatla ilgili en belirgin öğretileri sunan Eflatun'un dediği gibi, sanat, en nihayet ideler âlemini yansıtan, görünür ya da görünmez örneklerin bir taklididir.[18] Geleneğin özünde sanatın görünmeyen bir model veya nümunenin *(paradeigma)* mukabili olduğu doktrini yatar. Fakat güzellik ve mükemmellik içeren bir sanat üretebilmek için sanatçı görünmeyene bakmalıdır. Bu konuda Eflatun şöyle der: "Yaratıcının eseri, değişmeze bakış eserinin biçim ve tabiatını değişmez bir desene benzetirse, mutlaka iyi ve mükemmel olur, fakat o sadece yaratılmış düzene bakarsa, ve yaratılmış bir desen kullanırsa, eseri iyi ve mükemmel olmaz."[19]

Benzer şekilde Hindistan'da sonraları sanatçı tarafından taş, bronz, ağaç veya kağıtla dışa vurulan biçimin orijini, her zaman, Eflatunculuğun ideler âlemiyle belirlediği gerçeklik düzeyine ait bir insanüstü orijin olarak kabul edilmiştir. Uygun sanat biçimine sadece tefekkür ve iç temizliğiyle erişilebileceği kabul edilir. Sadece bunlar aracılığıyla sanatçı, geleneğin başlangıcındaki bütün geleneksel sanatların kaynağı olan melekî bir basireti kazanabilir. Kutsal sanatın ilk örnekleri, plastik ve sesli sanatlar dahil, melekler ya da *devalar*

---

18. "Sanat, imgeler yapmak veya görülebilir (sunulabilir) veya görünmez (düşünsel) bazı modellerin (paradeigma) kopyalarını yapmak anlamında ikonografidir." Plato, *Republic*, 373B, trc. Coomaraswamy, *Figures of Speech, Figures of Thought*, s. 37'de nakledilmiştir.
19. *Timaeus*, 28A, B, trc. Jowett.

tarafından yapılmıştır. Örneğin Şukrâçarya'nın *Şukranîtisâra*'sında şöyle denir: "Kişi, resimleri yapılacak olan meleklere uygun görsel formülleri kullanmalıdır. Bu görsel formülasyon uygulamasının (*yoga*) başarılı bir biçimde gerçeklenmesi için görüntülerin siluetleri yazıldı. Görüntüleyen insan bu görsel tefekkürde uzman olmalıdır. Başka bir şekilde değil, ancak böyle yapmakla doğrudan sona erişilebilir; gözlemle değil."[20]

Aynı tip öğretiler kutsal bir sanat üretmiş tüm geleneklerde bulunabilir. Eğer bu sanatın kullandığı biçimlerin kaynağı semavî olmasaydı, bir Hindu heykeli kendi içinden hayatın esas prensibini nasıl iletebilirdi? Bir simgeye bakıp sonsuzluğun bakışının altında kaldığımızı nasıl tecrübe edebilirdik? Bir Çin veya Japon kelebeği, bir kelebek olma halinin özünü nasıl yakalayabilirdi? İslâmî süsleme, soyut değil de somut orijinal gerçek kabul edilen matematik dünyasının ihtişamını fiziksel düzleme nasıl yansıtabilirdi? Eğer Chartres Katedralinin yapımcılarının burası henüz yapılmadan nasıl görüneceğine ilişkin bir düşleri olmasaydı, kimse şimdi kapısında durup kozmik düzenin merkezinde durmayı deneyimleyebilir miydi? Geleneksel sanatın önemini kavramış kişi, bu sanatın ilgilendiği biçimlerin kaynağının, aynı zamanda düşünce ve bilgilerimizin de kaynağı olan mahiyet ve fikirlerin değişmez âlemi olduğunu anlayacaktır. İşte bu nedenle, kutsal bilgi ve irfanın kaybedilmesi ve böylece yalnızca analojik değil anagojik düşünme yeteneğinin de yitirilmesi, geleneksel sanat ve onun hiyeratik biçiminin tahrip edilmesiyle birlikte el ele yürür.[21]

Geleneksel sanatta biçimlerin kaynağı sanat eserlerinin yapılması doğal cisimlerin biçimlenmesiyle karşılaştırılarak belki daha iyi anlaşılabilir. Ortaçağların Peripatetik felsefelerine (İslâmî, Musevî veya Hıristiyan olsun) ve Aristo ve onun Yeni-Eflatuncu yorumcularına göre, cisimler fizikî dünyada sürekli bir değişim geçiren madde ve suretten oluşurlar. Bundan dolayı bu dünya bir oluş ve bozuluş dünyası olarak adlandırılır. Yeni bir cisim oluştuğunda eski suret "Suretlerin Vericisi" (Arapça'da *Vâhibu's-suver*) denilen Onuncu Akl'a "geri döner" ve bu Akıl tarafından maddeye yeni bir suret, ye-

---

20. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, s. 113'te nakledilmiştir.
21. "Rönesansın gösterdiği gibi, kutsal sanatın yok olması ile anagojinin yok olması arasında çok önemli bir ilişki vardır; hümanizm irfan ile birlikte anagojiyi yok etmeden naturalizm sembolizmi —kutsal sanatı— yok edemedi. Bunun böyle olmasının nedeni anagojik bilim ve sembolik sanatın saf entellektüelliğe bağlı olmasıdır." Schuon, *Language of the Self*, s. 111.

ni bir biçim verilir.[22] Dolayısıyla doğada suretlerin kaynağı Mutlak Akıl'dır. Geleneksel sanat biçimleri de aynı yolla oluşmalıdır. Bu biçimlerin kaynağı sanatçının veya belirli bir ekolce izlenen orijinal sanatçının düşüncesini aydınlatan Akıl'dır. Buna karşılık sanatçı sözü geçen maddeye biçimini giydirir. Buradaki madde, felsefî *heyûlâ* yani ilk madde olmayıp; ele alınan madde, biçim verilecek taş, ağaç, veya başka birşeydir. Bu yolla sanatçı doğanın harici biçimlerinden ziyade onun izleyişini taklit eder.[23]

Dahası, maddeyle birleşmiş olan biçim ve sanatçının zihnindeki "idea" olan biçim aynı kaynaktan gelir, tabiatları da aynıdır; fakat onlar varlığın farklı düzeylerine aittir. Yunanca *eidos* bu uyumluluk doktrinini çok güzel ifade eder, çünkü bunun ilk anlamı kaynağı nihayet Logos olan biçim ve ideadır.

Geleneksel sanat böylece hem bilgiyle, hem de kutsalla ilgilenir. Onun kutsalla ilgisi, belirli bir geleneksel dünyanın formel homojenliğini tanımlayan biçimler ve stilleri ortaya koyan kutsalın alanıyla ilgilendiği kadardır.[24]

Geleneksel sanat, insanın taklit etmeden önce doğanın işleyiş tarzını bilmesi gerektiği kadar da, ilimle ilgilenir. Geleneksel sanatçı, ister bu "işleyiş tarzı"nı belirleyen kozmik kanunlar ve prensiplerin ilmine doğrudan sahip olsun isterse nakil yoluyla almış olduğu dolaylı bilgisi olsun, kendisine sadece geleneğin sunabileceği katıksız entellektüel tabiatlı böyle bir bilgiye ihtiyaç duyar. Geleneksel sanat da aslında bir bilimdir. Saint Thomas'ın *ars sine scientia nihil* sözü bütün gelenekler için geçerlidir. Buradaki *scientia* sözcüğü *scientia sacra*, yani kutsal bilim ve onun kozmik uygulamalarından başka birşey değildir.

Geleneksel sanat incelendiğinde, böyle bir sanatı mümkün kılan şaşırtıcı bir bilimin varlığı görülür. Bu bilimin bir kısmı teknik nitelik-

---

22. Onuncu Akıl ve onun suretler vermesi konusu Aristo'da bulunmaz; fakat Ortaçağın Peripatetik felsefesini karakterize eder. 4. bölüme ve yukarıdaki 3. nota bakınız.
23. St. Thomas, sanatçının doğayı taklit etmemesi, fakat "doğayı onun işleyiş tarzı bakımından taklit etmesi" konusunda ısrarlıdır. (*Summa Theologia*, quest. 117, a.I).
24. Daha önce, Değişmez ve Ebedî Realite ve O'nun oluş dünyasında tezahürüne bağlı olarak vermiş olduğumuz kutsal "tanımını" tekrarlamakta yarar var.
"[Kutsal] yaratılmamışın yaratılmış içinde, ebedî'nin zaman içinde, sonsuzun uzay içinde, biçimden münezzeh olanın biçim içinde müdahil oluşudur. Bir hazretin bir varoluş alanına gizemli bir girişidir; aslında o hazret o varoluş alanını içermekte ve sınırlarını aşmakta olup, bir çeşit semavî patlamayla paramparça olmasına sebebiyet verebilir." Schuon, *Language of the Self*, s. 106.

te olmasına rağmen, hem şaşırtıcı hem de gizemlidir. Müslüman ve Bizanslı mimarların bu kadar süre ayakta kalan kubbeleri nasıl yaptıkları veya eski Yunan anfitiyatrolarında veya katedrallerindeki mükemmel akustiği nasıl geliştirdikleri veya Piramitlerin çeşitli açılarının gök cisimlerinin astronomik sistemlerine karşılık gelecek biçimde nasıl yapıldığı veya İsfahan'da yanındaki minare sallanınca titremeye başlayan bir minarenin nasıl yapıldığı sorulduğunda, karşımıza olağanüstü karmaşıklıkta bir bilgi çıkmaktadır. En azından bu bilgiye sahip olanları sıradan insanlardan ayırmak gerekir. Bu düzeyde bile, pozitivist tarihçilerin "demistifikasyon" çabalarına rağmen geride cevapsız bırakılan pek çok soru kalmaktadır. Bu sorulardan birisi bu muhteşem eserlerin bugün yeniden yapılsa, son iki ya da üç yüzyılın teknolojisi ve bilgi birikimiyle yapılacak olduğuna ve bildiğimiz kadarıyla bu eserler yapılırken bu bilgi birikimi mevcut olmadığına göre, o zaman nasıl yapıldığıdır. Sadece bu gerçek, müthiş bir dayanıklılık ve kaliteye sahip olan bu anıtların yapılmasında başvurulan doğa bilimlerinin mevcut olması gerektiğini ortaya koyar. Aynı durum bugün yeniden yapılamayan göz kamaştırıcı boya maddelerinin veya çelik bıçakların hazırlanması için de söz konusudur; bu çeliklerin metalurjik işlemlerine ilişkin bilgiler bugün kaybolmuştur.

Fakat düşündüğümüz bilimler sadece bunlardan ibaret değil. Sanatın onsuz anlamsız olacağı *scientia,* sadece unutup gideceğimiz bir tür fizik bilimi değildir. Bu, kozmik harmoninin, tekâbüliyetlerin, biçimlerin çok boyutlu gerçeğinin, dünyevî biçimler ve semavî etkiler arasındaki uyumun, renkler, yönelimler, düzenlemeler, şekiller, sesler ve kokularla insanın ruhu arasındaki ilişkinin bilimidir. Bu bilim modern bilimden yalnızca yaklaşım ve yöntem olarak değil, mahiyeti bakımından da farklıdır. Ama bu bir bilimdir, esasta sadece geleneğin özünde erişilebilen, ve aklın insana yansıyan biçimiyle bütün yeteneklerini gerçeklemesine olanak veren bir bilimdir.[25] Bu bilimle modern bilim arasındaki fark, bu bilimin sadece entellektüel sezgi aracılığıyla elde edilebilmesidir. Buna karşılık bu bilim belirli ölçüde karakter asaleti geleneksel bağlamıyla bilgiden ayrı düşünülemeyen faziletlerin elde edilmesini gerektirir; nitekim geleneksel sanat ve ilimlerde bu türden faziletler usta-çırak, şeyh-mürid ilişkisiyle elde edilir. Bu kuralın dışına çıkıldığı da olur, fakat yalnızca "Spirit bloweth where it listeth" nedeniyle olur bu.

25. Bu bölümde daha önce ele alınan nedenlerle.

Sanata ilişkin *scientia* bundan dolayı geleneğin dışa dönük boyutuna değil, içe dönük boyutuna bağlıdır. İnsan eşyayı yapan ve eylemde bulunan bir varlık olurken, din ahlâkî davranışlar dünyasının ve yapma etkinliğinin prensiplerini ve normlarını sağlamalıdır. Zahirîlik (exoterism) genelde içinde insanın iyilik yapması ve kötülüğe karşı çıkmasının gerektiği bir dünya ile ilgilenir, fakat eşyaya ilişkin yapıp etmelere ait prensip ve normlarla ilgilenmez. Bu prensipler geleneğin esoterik boyutundan gelir. İşte bu nedenle Hıristiyan sanatının anlamının en derin açıklamaları Meister Eckhart[26] gibi şahsiyetlerin veya Ortodoks Kilisesindeki[27] apofatik ve mistik teoloji üstadlarının yazılarında bulunur. İşte yine bu nedenle Batılı İslâm araştırmacıları ve sanat tarihçileri İslâmî sanatın felsefesini, daha doğrusu metafiziğini akaid ve fıkıh kitaplarında bulmada çok güçlük çekmişlerdir. İslâm dünyasının bazı kesimlerinde halen devam eden sözlü gelenek yanında, sanatı ilgilendiren bazı kozmolojik prensipler bakımından, yazılı kaynaklar da mevcuttur; fakat genelde olduklarından farklı görünürler. İslâmî sanatın öneminin en derin açıklaması, Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'si gibi bir çalışmada bulunur; fıkıh ve kelam kitaplarında bulunmaz. Çok önemli olan fıkıh ve kelam kitapları insanı Tanrı'ya geri götüren sanatın insanın özünün bir parçası yapılmasının prensiplerinden ziyade, insanın amelleri ve inançlarıyla ilgilidirler. Bu sanatları ilgilendiren "okkult" mahiyet taşıyan eserler de vardır ve bunlar ancak esoterizmin ışığında anlaşılabilir.[28]

Benzer şekilde, Japonya'da kayalar arasındaki bahçelerden paravana resimlerine kadar, Japon sanatının en büyük şaheserlerini üreten Zen'dir. Öte yandan dünya sanatının en büyük şaheserlerinden olan Sung resimleri Taoizmin ürünüdür, Konfüçyus'un ahlâk kurallarıyla ilgili Çin geleneğinin sosyal yönlerinin ürünü değildir. Chi yapan ressam Wang Yu'nun dediği gibi, "Her ne kadar güzel sanatlardan sadece biriyse de, resim Tao'yu içermektedir."[29] Her sanatın

---

26. [O'nun] sanat konusundaki görüşlerini Coomaraswamy özetlemiştir. *Transformation of Nature in Art,* chap. 2, s. 59-95.
27. Bkz. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* Londra, 1957; ve L. Ouspensky and V. Lossky, *Der Sinn der Ikonen,* Bern, 1952.
28. T. Burckhardt, *The Art of Islam* kitabında Batı çevrelerinde ilk defa İslâm sanatının tarihinden ziyade anlamını açıklamış ve onun İslâmî esoterizmle olan bağını ortaya koymuştur. İslâmî esoterizmin sanatla olan "örgütsel" bağı, genellikle sufî tarikatlarıyla ilişkili olan el sanatları loncaları aracılığıyladır. Biz de bu konuyu *The Meaning of Islamic Art,* New York, 1982, kitabımızda ele aldık.
29. G. Rowley, *Principles of Chinese Painting,* Princeton, 1947, s. 5

Tao'su, kozmosa hakim olan prensiplerle ilgili olan prensipleri vardır; fakat Çin'de geleneksel sanat içinde en ileri düzeye gelmiş olan resim Tao'yu en dolaysız olarak açığa vurur. Tao'ya göre resim yapmak eşyanın zahirî değil bâtınî prensiplerini ortaya koymaktadır. Yine böylece, yardımıyla Çinli ressamın doğal biçimlerin aslını yakaladığı bilim, tanım gereği, geleneğin esoterik boyutuna bağlıdır. Kozmosun böyle bir içe dönük biliminin uygulanışı ve meyveleri, Sung resimleri, Hindu mabedi, cami veya katedral veya geleneksel sanatın semavî bir kaynaktan gelen güzelliğe daldırılmış diğer şaheserleridir. Öte yandan esoterik boyutu gölgelendiğinde Hıristiyan geleneğine karşı isyan eden eksoterik doğa biliminin uygulaması yeraltı trenleri ve gökdelenlerdir. Böyle bir bilimin uygulamalarının sonucu olarak ortaya konan eserlerde bir ölçüde güzellik ögesi bulunduğunda bile, bu güzellik kırık dökük olacak ve çok nadir rastlanacaktır; çünkü güzellik realitenin bir yönüdür ve sadece bir ölçüde de olsa gerçekliğe sahip olan şeylerin olduğu yerlerde ve zamanlarda ortaya çıkar.

Madde düzeyiyle uğraşan sanatın, geleneğin esoterik ya da en derûnî boyutuyla bağıntılı olmasının başka bir temel nedeni vardır. Çok iyi bilinen, "en aşağıda olan en yükseği simgeler." Bu Hermetik deyişe göre, en aşağı düzeyde maddî varlık, en yüksek düzeyi temsil eden akıl veya orijinal asılları simgeler. Simgeler biliminin dayandığı temel kozmolojik kanunlar aracılığıyla maddî biçim aklı daha dolaysız bir biçimde yansıtır. Ontolojik olarak daha yüksek olan düzey veya ruh en yüksek düzeyi aynı dolaysızlıkla yansıtmaz. Çeşitli geleneklerdeki öğretiye göre, vahiy sadece kalb ve ruha değil, aynı zamanda peygamber veya kurucunun bedenine de iner. Bazı geleneklerde ise fiziksel olarak kurucu mesaj bir bedene bürünüp (*avatar*) dünyaya iner. Budizmde olduğu gibi, böyle bir durumda *avatar* sadece söz ve düşünceleriyle değil, bedeninin güzelliğiyle de kurtuluşa götürür. Bu Budist resimleme sanatının tümünün kaynağıdır. Hıristiyanlıkta da Eucharist (Tanrı'yla birleşme) sırasında tüketilen Hz. İsa'nın düşünceleri değil, onun kanı (şarap) ve bedenidir (ekmek). Bu, vahyin onun bedenine büründüğü anlamındadır.

Mesajın mesaj getirenden net olarak ayrıldığı İslâm'da bile, geleneksel kaynakların (hadis) öğretisine göre, vahiy peygamberin sadece kalbine değil, bedenine de inmiştir, öyle ki atının üzerinde iken vahiy geldiğinde, atı yükünü taşıyamaz duruma gelirdi. Kur'ân'ın vahyolunmaya başladığı Kadir Gecesinde (*Leyletü'l-Kadr*) de bedeni

etkilendiği gibi, mi'rac olayında göğe yükselmesi de bütün geleneksel kaynaklara göre bedeniyle (*el-mi'racü'l-cismânî*) beraber olmuştur. Bütün bunlar geleneksel sanatı anlamada temel olan bir gerçeğe işaret eder. Bu gerçek, maddenin ruhî en yüksek düzeyi doğrudan yansıttığıdır ve varlığın en zahirî düzlemi olan madde ile ilgilenmesine rağmen sanat, bu ters dönüşümün prensibiyle, geleneğin bâtınî kısmıyla ilgilenir. İşte bu nedenle bir imaj olarak bir tablo, kutsal varlığın yeri, biçimden münezzeh olanı tefekkürün bir dayanağı haline gelir. Yine bu nedenle Meryem Ana pelerini yüzyıllardır mucizelere yol açmakta ve hacıları çekmektedir. Yine bu nedenle bu dünyadaki sevgilinin yüzü bütün biçimlerden münezzeh olan O Sevgili'nin yüzünün yansıtıldığı mükemmel bir ayna addedilmektedir. Yine bu nedenle insan, bir melekî veya kutsal bir etkinin ortaya çıkması için uygun bir yer durumuna gelmiş olan maddî tabiatlı bir simgenin önünde eğilir. Yine bu nedenle geleneksel sanat ve onun prensipleri geleneğin esoterik ve derûnî boyutu ile bağlantılıdır. Yine bu nedenle, geleneksel sanat aracılığıyla, esoterik olan kendini bütünlük düzlemine yansıtır ve eksoteriğin tek başına sürdüremediği bir dengenin kurulmasını mümkün kılar. Geleneksel sanat aracılığıyladır ki, kutsal karakterli bir bilgi kendini açığa vurur; dış yüzüyle ilkelerini entellektüel olarak kavrayamayanların bile hassasiyetini celbeden bir süreklilik elbisesine bürünen geleneksel sanat, bu arada onun hakiki mesajını anlayan ve mesleği hikmet yolunu izlemek olanlar için zorunlu bir ruh iklimi ve müşahede desteği temin eder.

Geleneksel sanat şüphesiz bir lüks veya öznel bir durum olmaktan uzak özelliğiyle gerçeklikten ayrılamaz ve Gerçeğin iç boyutuna bu şekilde bağlıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, kutsal bilim Mutlak Gerçekliği, Mutlak Sonsuz, Mutlak Kemal veya Sırf Hayır olarak görür. Güzellik Gerçeğin bütün bu özelliklerine bağlıdır. Düzenliliği ve düzeni içinde mutlaklığı, içedönüklük ve gizemliliği yönlerinden sonsuzluğu yansıtır ve mükemmellik ister. Geleneksel sanat şaheseri ilk bakışta mükemmel, düzenli ve gizemlidir.[30] Kaynağın mükemmelliğini ve iyiliğini, kozmosta da yansıtılan ve Kutsal Sonsuzluğun ta kendisine açılan sır, bâtıniyet ve tezahüründeki Asl'ın mutlaklığının emaresi olan uyum ve düzeni yansıtır. Hikmet boyutunda, işte güzelliğin

30. Örneğin, düzen ve uyuma sahip olmasına rağmen sonsuzluğu yansıtacak derinlik ve gizem ögelerinden yoksun geç antikite hümanistik sanatıyla karşılaştırıldığında.

bu ruha işleyen gücü vurgulanır ve Tanrı özellikle güzellik olan iç "boyutunda" görülür. İşte bu nedenle Ortodoks ruhaniyetinin büyük şaheseri *Philokalia* veya güzellik sevgisi olarak adlandırılmıştır ve meşhur hadiste "Tanrı güzeldir ve güzelliği sever" buyurmuştur.[31]

Hikmet yolunda bir alet olan ve bu yolun en önemli ilgilisi olan akıl, güzellikten ayrılamaz. Çirkinlik de akılsızlıktır. Aydınlanmış insan aklı güzellikle içiçedir; bu güzellik cisimlerin opaklığını giderir ve saydam görüntüler olarak parlamalarına olanak verir. Böylece akıl, insan aklının kaynağı olan Logos veya Kutsal Aklı ve bir ölçüde Tanrı'nın güzelliğini ilgilendiren orijinal modelleri perdelemekten ziyade açığa çıkarır. İşte bu nedenle güzellik insan aklını tatmin eder ve ona yakîn ve şüphelerden korunma sağlar. Güzellikte şüphe ve kararsızlık yoktur. Onun müthiş nuru bütün şüphe gölgelerini ve vesveseleri yok eder. Güzellik akıl üzerine en yüksek Tanrı vergisi olan yakîni, yani kesinliği ihsan eder. İnsan ruhundaki katılığı eritir ve hikmetin meyvesi olan vahdet sırrının tadını açığa çıkarır. Böylece, kutsalın bilgisi güzellikten ayrılamaz. Şüphesiz güzellik hem ahlâkî hem de aklîdir. İşte bu nedenle insan, aklın kutsal fonksiyonundan tamamıyla yararlanabilmek için ahlâk güzelliğine sahip olmalıdır. Fakat bir kez ahlâkî koşullar hazır olduğunda ve güzellik sarhoşluktan öte bir kutsal çekicilik haline geldiğinde, çevre içinde bir Merkez'le, arazlar içinde bir Cevher'le, ve biçimler içinde biçimden münezzeh bir Zât'la iletişim kurabilir.[32] Bu anlamda güzellik bilgiyi iletmekle kalmaz, kutsalın bilgisinden ve kutsal bilgiden ayrılmamış da olur.

Güzellik çekicidir, çünkü doğrudur ve Eflatun'un da dediği gibi, güzellik gerçeğin nurudur. Güzellik nihayet Sonsuz'a bağımlı olduğundan, varlık mertebelerini arza ininceye kadar vareden Hakkın ışıması ve yayılmasıyla birliktedir. *Mâyâ, Âtman*'ın *shakti*'si olurken, Kutsal *mâyâ* veya Kutsal Dişiliğin, Gerçeğin refakatçisi ve Mutlak'ın atmosferi olduğu söylenebilir. Nihaî Gerçekliğin bütün tezahürleri güzellik demek olan bu nurla birliktedir. Metafiziksel anlamda, bir

31. Bkz. F. Schuon, "Foundations for an Integral Aesthetics," *Studies in Comparative Religion*, Summer 1976, s. 130-35.
32. Güzellik öncelikle, kozmik alanın her yerinde işleyen *mâyâ*'nın gücünün bir sonucu olarak hem çekici hem de yoldan çıkarıcıdır. Eğer örten ve ayıran veçhesiyle *mâyâ* ile birlikte zahirî ve merkezkaç eğilimleri varolmasaydı, gelenek ahlâka değil, sadece güzelliğe; ahlâka değil, sadece estetiğe dayanabilirdi. Fakat *mâyâ*'nın belirsizliği, ruhun biçimin güzelliği tarafından biçimsize doğru çekilebilmesinden önce bir zâhidâne aşamayı gerektirir.

hâle gibi gerçeği kuşatan ve güzelliği oluşturan bu parlaklık ve yayılma olmaksızın güzellikten söz edilemez. İşte bu nedenle, yaratılmışlar aşırı derecede güzeldirler. Varlık ve onun ışıması olarak varoluş güzelden başka birşey olamaz; çünkü çirkinlik, kötülük gibi,[33] göreli bir hiçliğin (yokluğun) ortaya çıkmasından başka birşey değildir. İyiliğin kötülükten daha gerçek olması gibi, güzellik çirkinlikten daha gerçektir. İnsan yıldızlı bir gecenin geniş semalarının güzelliğini ve güneşli bir günde dünyanın bitmez güzelliğini tefekkür etse, o güzelliklere göre çirkinliğin alanının ne kadar sınırlı olduğunu, kozmik düzenin müthiş güzelliğiyle karşılaştırıldığında makinaların üretimiyle yapılan insan icadı canavarlıkların ne kadar zavallı ve çirkin olduğunu anlar. Bırakın İlâhî Nizam'ın aşkın güzelliğini, fâni insanlara nadir vesilelerle ilişiveren meselâ bir insan yüzünün, bir tabiat manzarasının veya bir kutsal sanat eserinin güzelliği insan ruhunda ömür boyu silinmez izler bırakır ve insan egosunun sert kabuğunu eritir. İşte bu nedenle güzelliği hep Tanrı'yla olan ilişkisi içinde gören hikmet gözüyle bakıldığında, güzellik insanı kutsalın mekânına yükselten bir sakramentodur.

Yâ Rab! Sen bilirsin ki şimdi ve yine
Senin güzel Yüzünden başkasına bakmadık
Cihanın güzellikleri Senin Güzelliğinin aynalarıdır
Bu aynalarda sadece Melik'in yüzünü gördük.[34]
Evhaduddîn Kirmânî

Manevî varlığı kendine çekmek ya da, Yeni-Eflatuncuların diliyle, Âlem Ruhu'nun iştirakini ahz ve kabul etmek güzelliğin doğası içindedir. İrfan açısından, güzelliğin dünyevî işlevi, bundan dolayı insanı bu dünyevî güzelliğin kaynağına, yani temel alanına götürmektedir. Eflatuncu anlamda, güzel biçimler, arketiplerin hatırlan-

---

33. Arapça'da hem güzellik hem de iyilik anlamında *hüsn* sözcüğünün, hem çirkinlik hem de kötülük anlamında ise *kubh* sözcüğünün kullanıldığını belirtmek yerinde olur.

34. یارب تو شناسی که به بیگاه و بگاه　　جز در رخ خوب تو نکردیم نگاه
خوبان جهان آینهٔ حسن تواند　　در آینه دیدیم رخ حضرت شاه

Manevî gerçeklemede güzelliğin rolünü vurgulayan ileri gelen bir sufî tarafından söylenmiş olan bu şiir güzelliğin kutsal işlevini özetler, *Heart's Witness*, trc. B. M. Weischer and P. L. Wilson, Tahran, 1978, s. 168-69.

ması için bir sebeptir.[35] Onlar insanın ne olduğunu, indiği semavî ikametgâhını ve varlığının derinliklerinde neyi taşıdığını hatırlama *(anamnêsis)* yollarıdır. Bu anlamda, güzellik bilgi elde etme aracıdır; çünkü bazı insanlar özellikle bu araçların merkezî olanına, yani güzelliğe duyarlıdırlar. Bu nedenle hikmet yolunun bazı üstadları, güzel bir melodi veya şiir, hatta herhangi bir geleneksel sanat yapıtının insanda bir tefekkür durumunu tebellür ettireceğini ve uzun çalışmalar sonucu bile elde edilemeyecek bilgiyi bir anda sezgi yoluyla elde edebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Tabiî ki burada konu olan insan, nefsini arındırmış, onu manevî değerlerin güzelliğiyle giydirmiş ve semavî güzelliğin yansıması olan dünyevî güzelliği takdir etmeye muktedir olan insandır. İşte bu nedenle geleneksel sanat ilim ve inayetin kaynağıdır. Geleneksel sanat arketipler âlemine ve aslî bilgi ve kutsalın kaynağı olan cennet mekânına dönüşü mümkün kılar, çünkü güzellik, oluş ırmağında Değişmez'in yansımasıdır.

Mahlukat sanki saf ve billur bir sudur
Zül-Celâl'in güzelliği içine vurur
Bu nehrin suyu akıp dursa da
Ayın ve yıldızların aksi yerinde durur.[36]
Rûmî

Güzelliğin, kanatlarında insanı mahiyetler dünyasına ve Sevgiliyle birliğin kucaklanmasına doğru taşıyan gücü özellikle ses ve ha-

35. "Güzelliğin kozmik ve daha özel olarak dünyevî işlevi akılda ve duyarlı yaratıkta aslın hatırlanmasının gerçeklenmesi ve böylece tek ve sonsuz olan Asl'ın ışıldayan gecesine yolu açmaktır." Schuon, "The Degrees of Art," *Studies in Comparative Religion*, Autumn, 1976, s. 194-207. Güzelliğin Platonik ve Neoplatonik doktrini konusunda bkz. R. Lodge, *Plato's Theory of Art*, New York, 1975; P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1934; W. J. Oates, *Plato's View of Art*, New York, 1972; E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, 1959; T. Moretti-Costanzi, *L'estetica di Platone. Sua attualità*, Roma, 1948; J. G. Wary, *Greek Aesthetic Theory. A Study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*, Londra, 1962; M. F. Sciacca, *Platone*, 2 cilt, Milan, 1967 (c. 2'de açıklamalı bibliyografya ile birlikte, s. 351-427); H. Perls, *L'Art et la beauté vus par Platon*, Paris, 1938; G. Faggin, *Plotino*, 2 cilt, Milan, 1962; G. A. Levi, "Il bello in Plotino," *Humanitas* 8 (1953): 233-39; F. Wehrli, "Die antike Kunsttheorie und das Schopferische," *Museum Helveticum* 14 (1957): 39-49.

36. خلق را چون آب دان صاف و زلال   اندر او پیدا جمال ذوالجلال
شد مبدل آب این جو چند بار   عکس ماه و عکس اختر برقرار

reketle ilgilenen sanatlarda daha şiddetlidir. Dolayısıyla, bu sanatlar insan ruhuna olan etkileri nedeniyle güçlü çekiciliğe mütehammil olmayanlar için çok tehlikelidir. Müzik ve dans gibi ses ve harekete bağlı böyle sanatlar, hem ayırımcı (separative) şuurun örtüsünü açmanın manevî anlamdaki sarhoşluğuna yol açabilen, hem normal şuurun kaybolmasına neden olabilen, hem de ihmalkârlık ve unutkanlığa doğru daha da yaklaştırabilen bir şarap gibidirler. İşte bu nedenle İslâm'da şarap bu dünyada yasaklanıp Cennet için ayrılmışken, müzik ve dans geleneğin esoterik boyutunda veya Sufizmde (tasavvuf) sınırlanmıştır, ve burada yolun (tarikat) etkin yanında önemli bir rol oynamaktadır.

Onunla vahdet ziyafetinin hatırasıyla, cemâlini ararken,
Bildiğin şaraptan sarhoş düştüler.[37]

Rûmî

Geleneksel musikinin kozmolojik bir temeli vardır ve tezahür eden gerçekliğin yapısını yansıtır. Zuhur etmemiş Realite'den, sessizlikten çıkarak sessizliğe döner. Müzik eserinin kendisi, Bir'den çıkıp Bir'e dönen kozmos gibidir; fakat müzikte dünyanın dokunmuş olduğu ipler birincil sessizliği yankılayan ve mutlak ve sonsuz Gerçekliğin ortaya koyduğu herşeyi niteleyen harmoniyi yansıtan seslerdir.[38] Müzik sadece Şiva'nın dünyaya getirdiği ilk sanat, onun aracılığıyla *esrâr-ı elest* veya kozmik tezahürünün açığa çıkış gününün ezelî şafağında insanla Tanrı arasındaki ilk mîsaka dair esrarın açıklandığı bir sanat değil;[39] aynı zamanda kozmosa yayılan harmoninin anlaşılmasının da anahtarıdır. Hikmetin hizmetçisidir.[40] Daha-

---

37. Nicholson, *Selected Poems from the Dîvâni Shamsi Tabrîz*, i. 177. Nicholson'un tercümesi bir miktar değiştirilmiştir.

هر یاد بزم وصالش در آرزوی جمالش　　فتاده بیخودانند زآن شراب که دانی

38. Geleneksel müzik ve kozmolojinin kısaca tartışıldığı 6. bölüme ve yukarıdaki 21. nota bakınız.
39. Rûmî şöyle der:

مطرب آغازید نزد ترک مست　　در حجاب نغمه اسرار الست

Mestolmuş Türk'ün önünde çalmaya başladı müzisyen
Nağmenin örtüsü içinde elest'in esrarı var.

Bkz. Nasr, "The Influence of Sufism on Traditional Persian Music," Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, s. 33.

sı, çok iyi bilinen bir Müslüman masalına göre, Âdem'in ruhu vücudunun mabedine basit bir iki-telli sazın melodisiyle üflenmiştir,[41] ve ruh mahkum olduğu bu dünya hapishanesinden yine müzik aracılığıyla kurtulacaktır. Gnostik, müzikte cennetin en yüksek düzeye çıkmış melodilerini duyar. İşte bu nedenle müzik mistik bir şarap gibidir. Bedeni ve ruhu hastalıklardan kurtarır; fakat bunlardan daha önemlisi, tefekkür edenlerin insan ruhunun kökünde yatan doğaüstü gerçekleri hatırlamasını mümkün kılar. Geleneksel müzik güçlü bir manevî araçtır ve bu nedenle onun özgürleştirici inayetini, lütfunu almaya hazır olmayan biri için büyük bir tehlike arzeder.[42] Bu nedenle, kozmik kanunlara ve kendi semavî kaynağı aleyhine dönmüş müzik, şeytanî bir araçtan başka birşey olmaz ve sadece modern dünyanın çok iyi bildiği "müzik" adı verilen ve kulakları parçalayan nahoş gürültünün yıkıcı etkisinden başka birşey taşıyamaz.

Dansa gelince, müzik gibi o da birliğin gerçeklenmesi için dolaysız bir araçtır. Kutsal dans insanı, zaman ve mekânın bitişme noktasında, o ebedî şimdide İlâhî Huzur'un odağı olan o değişmez merkezde, Kutsalla bütünleştirir. Kutsal dans sanatından sadece içinde Şiva'nın, refakatçisi Parvati'nin bedeni üzerinde yaptığı kozmik dans değil,[43] aynı zamanda Bali'nin mabed dansları, Kızılderililerin ve Afrika yerlilerinin kozmik dansları ve en yüksek düzeyde bütünleşmeye götüren intisap törenlerinde yapılan esoterik danslar doğar. Bunlar arasında, kutsal dans sanatıyla müziğin, zikir yapmak ve insanı İlâhî Huzur'da bütün zaman ve mekânın üzerinde bir noktaya çıkarmak suretiyle biraraya getirildiği sufî dansı da sayılabilir. Bu

---

40. Pisagorcu hikmet anlayışının bu temel mesajı, H. Keyser, E. McClain ve 3. bölümde bahsedilen diğer yazarların çalışmalarında gösterildiği gibi, geleneksel bilginin yeniden keşfedilmesi peşindeki pek çok kişi arasında büyük ilgi uyandıran bir konu haline gelmiştir.
41. Yazar bu olayı Fas'ta bir sokak şarkıcısından duyduğu biçimde anlatmaktadır. Bkz. Burkchardt, *Sacred Art East and West*, s. 9.
42. Manevî âlemin deneyimleriyle gelişen ve o âleme geri götürmeyi amaçlayan müzik, manevî deneyimi tamamlama yerine eğer geleneksel içeriğinden soyutlanır ve sürekli olarak dinlenirse, onun yerini alan ve hakikî manevî susuzluğun giderilmesi gibi yanlış bir his veren bir afyon haline gelebilir. Bu nedenle İslâm'da hepsi de tamamen içe dönük ve manevî tabiatlı olan klasik müzik ekolleri tefekkür hayatı için ayrılmıştır ve tasavvufla yakın ilişkilidirler. Bkz. J. Nurbakhsh, *In the Tavern of Ruin*, New York, 1978, chap. 4, s. 32-62; H. Nasr, "Islam and Music," *Studies in Comparative Religion*, Winter, 1979, s. 37-45; *a.g.y.*, "The Influence of Sufism on Persian Music," ve During, *a.g.e.*
43. Şiva'nın dansının sembolizmi konusunda bkz. A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Siva: Fourteen Indian Essays*, Londra, 1918.

şekliyle geleneksel sanat, İlâhî Nur'un, Tanrı'nın mabedi olarak görülen insan bedeninde ışımasıyla ve insanı ebediyetten başka birşey olmayan şimdide bütün biçimlerin ötesine çıkarmasıyla kalbin niyazı olan manevî pratiğin hüviyetini tamamlar.

Güzellik gerçeğin nuru ve parıltısı olduğundan, gerçeğin ifadesi her zaman güzellikle beraberdir. Metafiziğin büyük ifadeleri, ister Çin manzara resimleri veya *raga*'lar gibi, plastik biçimlerin veya seslerin dilinde olsun; ister Gîta veya Sufî şiirleri gibi, beşerî kelimelerle olsun, güzelliğin giysilerine bürünürler. Gerçekte, metafizik ve hikmeti profan felsefeden ayıran şey sadece hakikat sorunu değil, aynı zamanda güzellik sorunudur. Formel olsun, matematiksel olsun, şiirle mantık arasındaki ortak zemin sadece hikmettir. Nerede öncelikle matematiksel ve mantıksal doğruluk ve şiirsel bir güzellik taşıyan bir doktrin keşfedilse, onun hikmete ilişkin bir yönü olmalıdır. Eğer Hayyam öncelikle bir büyük şair ve meşhur bir matematikçi ise, bunun nedeni onun öncelikle bir ehl-i irfan olmasıdır.[44] Sadece irfanda ya da *scientia sacra*'da mantığın katılığıyla şiirin parfümü birleşir; çünkü bu bilim hakikatle bağlantılıdır. Şankara veya İbn Arabî'nin eserleri gibi Şark metafiziğinin büyük şaheserleri aynı zamanda edebî şaheserlerdir; İbn Arabî'nin *Fususu'l-Hikem* adlı eserinde olduğu gibi, içeriğini bütünleyecek tarzda, takdire şâyan bir biçim mükemmeliyetine de sahiptirler.[45]

Tasavvufta ise, gerçek ve güzellik arasındaki "nikah" öncelikle kutsal bilginin dikkate değer ifadeleri ve sanat şaheserleri olan çok sayıda eserde bütünüyle ortaya konulmuştur. Mahmud Şebisterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı eseri doğrudan semadan gelen bir ilhamla birkaç günde yazılmıştır ve öncelikle metafiziğin bir özetidir ve eşi bulunmaz güzellikte bir şiirdir. İbn el-Fârız'ın Arapça şiirleri ve Hâfız'ın Farsça divanı, esoterik doktrinlerin ifadeleriyle biçimin mükemmelliği arasında en uyumlu bir eşlemeyi temsil eder. Sonuç olarak bu şiir kendi başına ruhu sarhoş edip değiştiren bir şarap gibidir. Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî* ve *Divan-ı Şems* adlı eserleri, her dalgası semavî bir güzelliği yansıtan hikmet deryalarıdır. Kafiyeleri ve ritimleri, heyecan verici esrikliği, ruhu kaldırarak tek başına bu büyük su-

---

44. Metafizik, şiir ve mantık arasındaki ilişki için bkz. S. H. Nasr, "Metaphysics, Poetry and Logic in the Oriental Tradition," *Sophia Perennis*, 3/2 (Autumn, 1977): 119-28.
45. Bu, tasavvuf doktrininin tamamını ve mükemmel bir ifade güzelliğini içeren ilk iki bölüm için özellikle doğrudur. Bkz. Ibn al-'Arabî, *Bezels of Wisdom*, trc. R. W. J. Austin, s. 47-70.

fi-şairin ilham verici entellektüel mesajını kavrayabileceği bir zirveye yükseltir. Geleneksel dünyada, ve özellikle doğuda, Gerçeğin insan düzlemine, varlığından ve ifadesinden yayılan bir nur ile nâzil olduğu varsayılagelmiştir; vahyin kendisi ancak güzeldir, ister bu vahiy Arapça bir Kur'ân, İbrânice bir Tevrat, Sanskritçe Vedalar veya isterse kendi geleneklerinde ilâhî kelâmın ta kendisi olarak değerlendirilen Buda veya İsa olsun. İster doğal olsun, ister sanat alanından olsun, biçimlerin güzelliğine duyarlı olmak, bir çocuğun gözünde, bir kartalın kanadında, boşluğa değen dağların kristalleşmiş tepelerinde, Memlûk hattıyla bir Kur'ân sayfasında, bir Japon Buda resminde veya Chartres Katedralinde, ipek bir gülde Yed-i Kudret'in işaretlerini görmek, tefekkür edici bir ruhla taltif edilmiştir. Belirli bir geleneğe ait inayetin kanalları olarak geleneksel sanat biçimlerinin özgürleştirici güzelliğinin bilincinde olmak ve bu biçimlerin mesajına açık olmak, kutsal bilginin alınabilmesi nimetiyle lütuflandırılmaktır. Geleneksel sanat bu kutsal bilginin bir kaynağıdır ve onun tüm yetkin ifadelerini kendinde taşır. Kutsal bilgiyi elde eden ve bu bilgi yoluyla kutsala erişmiş kişinin kendisi bilgiyle güzellik arasındaki kopmaz bağa en yakın şahittir; çünkü böyle bir insan, elde edilen hikmet sayesinde, güzellik ve inayeti kendisinde birleştirir. Kutsal bilginin kazanılması insanın kendisinin bir sanat eseri, Yüce Sanatkârın yüce bir eseri olmasına imkân verir. Böyle bir sanat eseri haline gelmek, bilgi ve lütfun kaynağı olmak, içinde sanatçının Yüce Sanatkârı taklit ettiği ve böylece öncelikle bu kutsal bilginin kazanılmasına destek olan, iletimi için bir araç ve insanın gerçekten olması gereken olduğunda erişeceği mükemmelliğin hayata geçirilmesi olan bir eser ürettiği tüm geleneksel sanatların bir prototipi olmaktır.

Geleneksel sanatın bir şaheserine bakmak, Kutsal Sanatkâr'ın bir eseri olarak insanın iç doğasını oluşturan o gerçeklik hakkında bir vizyon edinmek demektir. Bu iç doğaya insan, kutsalın bilgisiyle ve kutsal bilginin elde edilmesiyle ulaşır. Geleneksel sanatın büyük bir eseri Tanrı'nın güzelliğine ve insanın Tanrı'nın yarattığı gibi mükemmel bir sanat eseri, bir bilgi pınarı ve içinde kendi doğası ve kaderiyle merkezî ve mihver varlık olarak yaşadığı dünya için bir lütuf kanalı olarak kendine dönüştüğünde ne olabileceğinin bir nümunesine şahittir. Geleneksel anlamda insanın kendisinin bir sanat eseri olması onun olduğu ve nihayetinde olmayı durduramayacağı ruhanî bir insan olması demektir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Aslî Bilgi ve Kutsal Biçimlerin Çokluğu

ولكل أمة رسول

Şüphesiz, her topluluğa bir peygamber gönderilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm

تفكرت في الاديان جد تحقق　　فالفيتها اصلا شعباً جمّا

Dinleri tefekkür ettim, cidden araştırdım,
Gördüm ki, hepsi çok dallı tek bir kökmüş

Hallac

Bana Bir olarak ve çok olarak ibadet ederler, çünkü herşeyin bende olduğunu görürler.

Bhagavad Gita

Çağımızın paradokslarından biri, dinin farklı biçim ve anlamda tezahürünün son zamanlarda Batılı insanın dünyaya bakış açısını şekillendiren kutsallığı giderilmiş bilgi tarafından günümüz dünyasında kutsalın son kalıntılarını iyice tahrip etmek amacıyla kullanılmış olmasıdır. Yabancı biçimlerin iç anlamlarına nüfuz edebilen kutsal bilgi ve içedönük bir akıl böyle erişilemez bir duruma düşerken, modern insan, onların tam gerçekliği içerisinde diğer kutsal biçimlerin dünyalarıyla ve anlamlarıyla karşılaşıyor. Bunun sonucu olarak, kutsalın gerekliliğinin ve her biçim ve anlam evreninin kendi yöntemiyle yaydığı gerçeğin evrenselliğinin en açık delili olan kutsal biçimlerin çokluğu bu şekilde bir kutsalı inkâr edenler tarafından Hıristiyan geleneğinden hayatta ne kalabilmişse onu görecelileştirmede kullanılmıştır. Kutsal biçimlerin çokluğu, bütün kutsal biçimlerin ve bu biçimlerin gerisinde olan kutsal bilimin dışlanması için bir mazeret olarak kullanılmıştır. Batı, burada verilen

anlamda hakîki bir entellektüel geleneğin halen içinde bulunduğu diğer dinleri ciddi bir biçimde görmüş olsaydı, sonuç bugün "karşılaştırmalı din" başlığında dünyaya sunulan dehşetli görünüşten çok farklı olacaktı.[1] Akıl ve kutsalın parfümünün mübarek kıldığı bir bilgi tarafından aydınlatılmış insan aklı kutsal biçimlerin çokluğunu göreceliliştiren çelişkiler olarak değil, fakat Hakk'ın evrenselliğinin ve Gerçek'in sonsuz yaratma gücünün bir tasdiki olarak görür. Bu güç, anlam dünyalarında farklı olmalarına rağmen bir gerçeği yansıtan bitmez olanakları sağlar. İşte bu nedenle, modern zamanlarda geleneğin canlanması ve bilginin yeniden kutsallaştırılması çabası başından beri geleneklerin çokluğu ve onların derûnî birliğine duyulan alâkaya eşlik etmiştir.[2]

Dikkate değer bir husustur ki, kutsalın incelenmesinde bile, "ancak benzerlerin birbirini anlayabileceği" ilkesi unutulmuş, ve sekülerleştirilmiş akıl, din ve dinler olgusunu ve de gerçeğini araştırmak için kutsalın mahiyetini kutsal kabul etmeyen mümkün her türlü yolu ve yöntemi benimsemiştir. İşte bu nedenle geleneksel bakış açısı, dinleri araştırma yolunda sağladığı aydınlatmaya rağmen, yaygın olarak ihmal edilir. Batılı teolojik çevrelerde hemen hemen hiç kimse geleneğin tek başına sunduğu anahtarı, dinin mahiyetini tahrip etmeden kutsal biçim ve anlamlar dünyasının anlaşılmasına giden kapıyı açmada kullanmamıştır. Sadece geleneksel metafizik her dini *bir* din ve *belirli bir* din olarak kendi evreninde "mutlak" olarak görebilir ve nihaî olarak sadece Mutlak'ın mutlak olduğunu tasdik eder. Batıdaki resmî akademik ve hatta teolojik ve dinî çevrelerde, dinlerin incelenmesini ilgilendiren geleneksel doktrinlerin ka-

---

1. Hikmet geleneği ayakta kalsaydı, modern dünyanın ortaya çıkmayacağı, Batı geleneğinin homojenliğinin bozulmayacağı ve diğer dinlerin mevcudiyetinin tarihin diğer destanlarında gördüğümüzden farklı bir biçimde değerlendirilmeyecek olduğu söylenebilir. Şüphesiz gerçekte, günümüzde insanı "varoluşsal" bir biçimde ilgilendiren bir realite olarak diğer geleneklerin mevcudiyeti, modern insanın özel kötü durumuyla derinden bağlıdır. Böylece, kutsalın kutsallaşmış bir akıl ve seküler bir akıl tarafından değerlendirilmesi arasındaki temel farkı ortaya çıkarmak için bu koşulu sadece teorik olarak sunuyoruz.
2. Gelenekçi yazarların eserlerinde bu temanın önemi, ebedî gerçekle veya hikmetle ilgilenen geleneğin tanımında bulunur. Gelenekçi yazarların dinlerin incelenmesi ve "karşılaştırılması" konularında yazmış oldukları makale ve eserlerin sayısı, gelenek açısından bu konunun merkezî bir konumda olduğunu gösterir. Bkz. örneğin Guénon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines;* Coomaraswamy, "Path that Lead to the Same Summit," *Bugbear of Literacy;* ve özellikle Schuon'un *Transcendent Unity of Religions* ve *Formes et Substances dans les religion* gibi çok sayıda çalışması; M. Pallis "On Crossing Religious Frontiers", *The Way and The Mountain,* s. 62-78.

zara veya kasden ihmali, bilimsel yaklaşımda ve herhangi bir konunun araştırılması biçiminde nesnelliği iddia eden fakat genellikle bütün gerçekliğin aklın mucizevî bir biçimde çalışmasından gelen nesnellik için sekülerleştirilmiş bir fikir yürütmeyle kavranabilecek birşeye indirgendiği hatasına düşen bir dünyadaki en hayret verici olaylardan birisidir.[3]

İnsan, din ve gelenek anlamında Asl'ın üç büyük tecellisi olan kozmos, insan ve vahiyden oluşmuş gerçekliğin yapısı üzerinde tefekkür ederse, mademki tezahür dışa vurmayı ima etmektedir, her üç durumda, zahirî biçimlerin anlamlarına nüfuz etmek esasta bâtınî (esoterik) bir işlev olacaktır. Biçimden asla, dıştan içe, sembolden sembolize edilen gerçekliğe gitmek, ister kozmosu, ister insanı veya vahyi ilgilendirsin, başlı başına bir esoterik etkinliktir ve esoterik bilgiye bağlıdır. Bu nedenle, diğer dinleri derinlemesine araştırabilmesi için kişinin kendi varlığının derinliklerine inmesi ve kutsalla boyanmış derûnî ve nüfuz eden bir akla sahip olması gerekir. Doğru anlaşılması şartıyla, ekümenizm, göreceli hale getirmenin ve daha da seküler olmanın bir aracı olmayı önleyecekse, esoterik bir etkinlik olmalıdır.[4]

Şundan emin olmalıyız ki, çok nadir durumlar hariç, gelenekçi dünyalarda esoterik bilgi diğer anlamlar evrenleriyle ve yabancı kutsal biçimlerle ilgilenmek zorunda değildi. Genellikle bu içe dönük bilgi, içinde bulunduğu belirli bir dinî dünyayla ve insanların nefsi ve büyük doğa olgusuyla ilgilendi. Geleneksel bilgeler dinlerinin veya geleneklerinin belirli bir âyet veya sözünün biçiminin arkasında bulunan esas veya anlamı dile getirirlerdi. Benzer şekilde, bir bitkinin güneş ışığına doğru uzanıp büyümesinin sembolik önemini veya insan nefsinin çeşitli hallerini ve görüntülerini açıklarlardı. Genel anlamda yabancı dinlerde Gerçek'in evrenselliğini kabul etseler bile, çok nadir olarak bir Budist bilge Kur'ân âyetlerine hikmet dolu yorumlamalar getirir veya bir Hindu belirli bir Hıristiyan ayininin iç anlamlarıyla ilgilenirdi. Hindistan'da, İslâm ve Hinduizmin karşılaş-

---

3. Nesnel bilginin kutsala karşı çıkması ve nesnellik ve bilimsellik adına dinin kutsal niteliğinin tahrip edilmesi, aklın muhakemeye ve metafiziğin de sadece bir insan bilgisine indirgenmesine neden olan hatanın kökünde yatar.

4. Schuon tam bu "esoterik ekümenizm" anlamında *Christianisme/Islam — Visions d'oecuménisme ésotérique* kitabında Hıristiyan ve İslâm geleneklerini ele almıştır. [Ekümenizm, Hıristiyan kiliselerinin evrensel birliği için uğraşanların düşünce ve ilkeleri anlamına gelir—çev.]

masında olduğu gibi,[5] bunun böyle olmadığı durumlar da oldu tabiî; ama bu durumlar istisna olmaktan öteye geçemedi ve öyle olduğunda bile bu karşılaşma yaşayan, homojen bir biçim ve anlam evreninin yok olduğu kısır bir çölde gerçekleşmedi. Dünya çapında dinlerin incelenmesinde *scientia sacra*'nın tam olarak tatbik edilmesi, hem insan hayatının sekülerize edilmesine mukabil Gökten bir telafi, hem de çok önemli bir devrî hadise olarak modern çağlar için saklanmalıydı. Bu devrî hadise, insanlığın yaşayan bütün geleneklerinin iç anlamlarını mevcut insan çevrimi sona ermeden geleneğin kendi ışığında açıklama ve açımlamaya dair işaretler taşır.

Modern dünyada çeşitli dinlerin, bu dinlerin doktrinlerinin, ayinlerinin ve sembollerinin araştırılmasının ve hepsinin derûnî olarak içerdiği ve yansıttığı Gerçek'in geniş ölçüde ihmal edilmesine rağmen, diğer dinlerin varlığıyla ilgilenme kaçınılmaz hale gelmiştir. Bugün modernizm dediğimiz karmaşık faktörler ve kuvvetlerden etkilenmiş olan duyarlı ve akıllı bir kişi, biçimlerin çokluğu konusunu gözardı edemez. Modernizm ve hayatın sekülerleştirilmesi yaygınlaştıkça, biçimlerin çokluğuna olan bu ilgi artar ve hatta yapısı ve çeşidi değişir.[6] Kuzey Suriye'de geleneksel bir köydeki veya İsfahan'daki bir Müslümanın Hıristiyanlığın varlığından haberdar olmasıyla, Amerika veya Avrupa'daki bir üniversite öğrencisinin Budizme olan ilgisi tabiatıyla birbirinden farklı olacaktır. İşte bu nedenle, Batıda ve dünyanın modernleşmiş diğer kesimlerinde çok sayıda ilim adamı ve teolog sürekli olarak, bazan dinler tarihi adı altında, bazan karşılaştırmalı dinler, bazan da diğer isimlerle,[7] sürekli olarak diğer dinlerin incelenmesiyle uğraşır. Bu kritik konular üzerindeki çalışmalar sırasında hangi yöntemlerin kullanılacağı, hangi yöntemlerin daha uygun olduğu konusundaki tartışma da sürüp gitmektedir.[8]

---

5. İstisnaî olmakla birlikte, bu karşılaşma, dinler arasındaki ilişkilerin teolojik ve felsefî etkileriyle ilgilenenlerin beklenildiği gibi ele almamasına rağmen, günümüz Hindistan'ındaki dinler ile Hz. İbrahim'in yolundan giden dinler arasındaki çekişmeler için çok önemlidir.
6. Avrupa'nın kendisinde, İspanya gibi diğer dinlere olan ciddi bir ilginin arttığı ve karşılaştırmalı dinlerin incelenmesinin Hıristiyanlığa olan ilginin zayıfladığı ülkelerde, bu olgu farkedilebilir. Benzer şekilde, İslâm ülkelerinde, Türkiye gibi modern eğitim kurumlarının büyük gelişmelere şahit olduğu ve bir ölçüde modernleşmiş ve tam olarak geleneksel bir İslâmî çerçeve içinde bulunmayan okumuşların bulunduğu ülkelerde, karşılaştırmalı dinlerin incelenmesi çok ilgi toplamıştır.
7. Bunlar arasında Almanca'da *Religionswissenschaft*, İngilizce'de *science of religions* adı verilen "dinler bilimi" de vardır.
8. Dinleri incelemek için uygun yöntem, J. Wach, M. Eliade, H. Smith ve W. C. Smith

Kutsal biçimlerin çokluğunun anlamının açıklanmasına yönelik olan bu güçlü talepten birçok yaklaşım türedi. Bu yaklaşımların çoğu, ancak yaklaştıkları en yüce öznelerin bile aşağılanmasında ve sıradanlaştırılmasında başarılı olabildiler ve kutsal biçimlerin anlamlarını ancak kutsal tabiatlarından arındırıldıktan sonra açıklayabildiler. Gerçekte, sekülerleştirilmiş akıl hiçbir alanda dinlerin incelenmesinde olduğu kadar gücünün ve etki alanının ötesinde olan birşeyi kavramaya ve kontrol altına almaya çalışmakta değildir. Bu kusur bazı Hıristiyan düşünce ekollerinde çok ciddi etkiler yapmış, etkilenenlerin dinî hayatlarında çok rahatsız edici sonuçlar doğurmuştur.

"Diğer" dinlerin bilimsel bir disiplin olarak incelenmesi, bilgi kaynağı olarak değinilmiş Şark doktrinlerine gösterilen ilginin aksine, ilk devir *Religionswissenschaft*'ı karakterize eden bir "bilimsellik" arkaplanından başladı. Din, çeşitli insan kültürlerine ait belgelendirilmesi ve tanımlanması gereken bir gerçek olarak, aynen yeni keşfedilmiş bir ülkedeki hayvanların incelenmesi ve sınıflandırılmasında olduğu gibi incelendi. İnanç meselesinin pek az önemi vardı; tarihî "gerçekler," destanlar, gelenekler, seremoniler ve semboller daha çekiciydi; çünkü dinin bu yönleri sınırsız ve belirsiz bir inanç meselesinden çok daha kolay şekilde bilimsel inceleme konusu yapılabilirdi. Adeta müzik matematiksel ve fiziksel yönleriyle incelenecek, ve sonuçlar bilimsel olarak sunulacaktı, ve doğru ve geçerli müzik incelemesi sadece bu şekilde olacaktı; çünkü ne de olsa niteliksel, veya doğruyu söylemek gerekirse, müziksel yön bilimsel olarak incelenemezdi. Bu yaklaşımla dinler hakkında hatırı sayılır bilgi toplandı, ama nadiren incelenen şeylere bir anlam vermekte başarılı olunabildi. Anlamdan yoksun bir dünya görüşünün, anlamla yüklenmiş olan birşey için bile bir anlam sunması mümkün değildi. Böylece kısa bir süre sonra dinin anlamına susamış Batı dünyası bu yaklaşımın kusurunu gördü ve dinin anlamlarını anlayabilmeye ulaşabilmek için yeni yollar ve yöntemler aramaya başladı. Dinin bu şekilde incelenme yollarından bazı şeyler günümüzde halen geçerlidir ve Batılı olmayan dinlerin incelenmesinde kolay giderilemeyen bir iz bırakmıştır.

---

gibi ileri gelen Batılı karşılaştırmalı dinler uzmanlarının da ilgisini çekmiştir. W. C. Smith dinsel bir etkinlik olarak anlamlarının ışığında diğer dinlerin incelenmesinde uygun yöntemlerle özellikle ilgilenmiştir. Bkz. örneğin, W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion, A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1963; *The Faith of Other Men*, New York, 1963; ve *Towards a World Theology*, Philadelphia, 1981, özellikle dinlerin sadece Hıristiyanlık değil, diğer inançların görüş açısından incelenmesinin teolojik ve "egzistensiyal" önemini ele aldığı 3. bölüm.

Bu yaklaşım din hakkında pek çok gerçeği ortaya çıkardı, fakat bu gerçekleri tamamen sekülerize edilmiş bir biçimde yorumladı. Bunun sonucu da bilginin kutsallığının tahrip edilmesi işleminin yaygınlaşmasında önemli rol oynadı.

Dinin bu "bilimsel" incelenmesine paralel ve sık sık birlikte olarak, dinin, genellikle evrim teorisiyle birleştirilmiş olan ondokuzuncu yüzyıl tarihçiliğine dayanarak sadece tarihsel açıdan ele alınması tavrı gelişti. Bu teoriye göre, sonraki dinlerde görülen şeylerin tamamı tarihsel ödünç almanın bir sonucudur; çünkü geleneksel olarak anlaşıldığı biçimde vahiy diye bir hakikat yoktur. Etki ile tepki arasında hiçbir mantıksal ilişki kurmayan bu miyop görüş içinde hiç kimse kalkıp da, ne kadar zeki olursa olsun bir kişinin nasıl olup da Arabistan'da uzak bir yerde Yahudilik ve Hıristiyanlıktan birkaç etkiyi birleştirip, yüz yıldan kısa bir süre içinde Pireneler'den Çin sınırlarına kadar yayılacak ve halen bir milyara yakın insanın hayatlarına anlam vermeye devam eden bir hareketi yaratabileceğini sormuyor. Yine bu görüş içinde, Kuzey Hindistan'da bir ağacın altında oturan bir Hindistan prensinin deneyiminin Doğu Asya'daki bütün hayatı ve kültürü yirmibeş asır nasıl etkilediği sorulmuyor. Tamamen akılcı araştırma yöntemlerini kullandıklarını iddia edenlerin işte böyle mantıktan tamamen yoksun oldukları hususu, en azından, her geleneğin merkezindeki vahyin göz kamaştırıcı işaretlerini gözardı etmeye yeltenerek evrimciliğe sığınan şüpheciler ve ateistlerin durumu için anlaşılabilir bir durumdur. Bu yolla, dinsel evreni tamamen tarihî nedenlerle ve Aşkın Olan'dan uzak kalarak, evrimciliğin biyolojide "bilimsel" hale getirilmesinde olduğu gibi açıklamayı umdular; çünkü doğa dünyasında maddî olmayan gerçekliğin veya aslın tezahürünün apaçık emaresinden kaçınmanın tek yolu buydu.[9]

Anlaşılması daha zor olan birşey de, bu yaklaşımın, dinin ilkel biçiminden Hıristiyanlığa nasıl dönüştüğü konusunda tezler yazan ve tarihsel yöntemi bütün olarak İslâm'ın semavî bir mesaj olduğunu reddetmek için kullanan pek çok Hıristiyan misyoneri ve alimi tarafından kabul edilmesidir.[10] Bu görüş açısı İslâm'ın diğer dinlere

---

9. Dinin incelenmesinde bilimde kullanılanlara paralel olan yöntem ve felsefelerin kullanılması 19. yüzyıl ve sonrasında görülmektedir ve din bilimi adıyla yeni bir araştırma dalının kurulması, zamanın bilimsel felsefesini karakterize eden pozitivizmi içerir. Aynı şey hem dinin hem de doğanın incelenmesinde kullanılan evrimci kavramların rolleri hakkında da söylenebilir.

10. Evrimci felsefenin ortaya çıkmasıyla ve dinlerin incelenmesinde uygulanmasıyla, pek çok Hıristiyan, bunu, diğer dinleri Hıristiyanlığın mükemmelleşmesinde çeşitli aşa-

göre, dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler alanlarında daha geçimsiz olmasına neden oldu. Yine aynı nedenle, bu alandaki uzmanlar İslâmî araştırmalar alanında önemli katkıda bulunamadılar.[11] Fakat, tarihsel kanıt olmadığı[12] savıyla topyekün hadislerin sahih olmadığını iddia eden veya Kur'ân'ı sadece Yahudi-Hıristiyan öğretilerinin otantik kaynakların yoksunluğu sebebiyle bozulmuş şekillerinin bir derlemesi olarak gören bu uzmanlar, aynı argümanların Hıristiyanlığın aleyhine de kullanılabileceğini göremiyorlar. Gerçekte bu durum, arkeolojik kanıtların yokluğundan dolayı —sanki Kutsal Ruh'un varlığının, dış faktörlerce örselenmediği veya perdelenmediği sürece aklın kendiliğinden kavrayabileceği, kendi doğasından başka bir kanıta ihtiyacı varmışçasına— Hıristiyanlığa veya onun bazı esaslarına reddiye yazanlarca kullanılmıştır.

Tarihselcilikte aşırılık, özellikle dinlerin incelenmesi alanında, dinî açıdan asıl önemli olanın tarihsel etken oluş bakımından önemsiz sayılmasında o kadar ileri gitti ki, modern düşünce çevreleri içinde fenomenoloji formunda bir reaksiyon başladı. Bu ekol bir ucu geleneksel bakış açısına uzanan[13] çok geniş bir spektrumu kapsar; fakat

---

malar olarak ele alarak, kendi çıkarları lehine kullanabileceklerini düşündü. Ancak bu yaklaşım utandırıcı bir sonuç getirdi; aynı mantığa göre İslâm, Hıristiyanlıktan daha mükemmel olmalıydı. Sadece tarihsel ve evrimci olan bir yaklaşım, İslâm dahil hiçbir dinin savunması için kullanılamaz. Bazı modern savunmacılar İslâm'ı savunmak için 19. yüzyıl Hıristiyan savunmacıların diğer dinleri savunmak için kullandıkları şeylere başvurmuşlardır. Bunun böyle olmasının nedeni, dinin zaman içinde tekamül ettiği savına dayanan tarihî bir yaklaşım ortaya konulduğunda, zaman geçtikçe daha yeni dinî mesajların daha uygun olacağını ve bunların İslâm'ın "ötesine" gideceğini ve İslâm'ın kendisinin daha yüksek bir biçime evrilmesi gerektiğini iddia edenlerin bulunmasıdır. İslâm'ın nihaî bir din olduğu ve insanlığın en son dini olarak da mükemmel olduğu şeklindeki geleneksel doktrin, Batılı oryantalizmin kıyımına veya bazı Hıristiyan misyonerlerin saldırılarına karşı İslâm'ı savunmak isteyen birçok Müslüman modernistin zihnine girmiş bu 19. yüzyıl evrimciliğiyle karıştırılmamalıdır.

11. Bu konu Ch. Adams tarafından daha önce ele alınmıştır: "The History of Religions and the Study of Islam," *American Council of Learned Societies Newsletter*, no. 25, iii-iv (1974): 1-10.
12. İslâmî felsefede mevcut olan bir prensibe göre, birşeyin bilinmemesi veya o şeyden habersiz olunması, o şeyin var olmadığının kanıtı olamaz (*'ademü'l-vücdân lâ yedül-lü alâ ademi'l-vücûd*). Pek çok modern uzman bu prensibi tamamen unutmakta, hatta tersine çevirmekte ve tarihsel olarak bilinmeyen şeylerin var olamayacaklarını iddia etmekte, ve böylece sözlü geleneği ve gelenek kavramının kalbinde yatan bilgi ve otoritenin nakledilmesi konusunu tamamen ihmal etmektedirler.
13. H. Corbin'in fenomenolojiyi gerçeğin iç anlamının açığa çıkarılması olarak yorumlaması (İslâmî kaynaklarda *te'vil*) ve Eliade'nin ilk çalışmaları, geleneksel bakış açısına yakındır. Öte yandan bazı İskandinav dinbilimcileri kendilerini fenomenolojist olarak nitelerken, bakış açıları geleneğinkinden ve onun vahyin gerçekliği konusundaki ilgisinden ve her bir vahyin oluşturduğu belirli bir evrenden çok uzaktır.

birçok fikrî tavrında tarihselciliğin mukabili olan bir hataya düşer. Yani, Logos'un hem tarihte hem de Semâdaki büyük bir açıklıktan akan tarih ötesindeki her bir tezahürünün, gelenekle birlikte vahyin eşsiz gerçekliğini dikkate almama hatası. Tarihsel kökenine bakmasızın, her dinî olgunun kendi içindeki değeri ve anlamı üzerindeki ısrarı içinde, bazı fenomenolojistler dinî fikir ve sembolleri, bu olguların ait olduğu yaşayan geleneğin ışığı altında yorumlama yerine, sanki bunları müzeye koyacaklarmış gibi, bunların kolleksiyoncuları durumuna düştüler. Dahası, bu yaklaşım, İslâm gibi bir "soyut" geleneği ele almada mitolojik geleneklerde olduğundan çok daha az başarılı oldu. Benzer şekilde, ne Logos'un büyük tezahürleri ile daha küçük çaplı tezahürleri arasındaki farkı, ne de yaşayan ve gelişen dinler ile çökmeye yüz tutmuş dinler arasındaki farkı görebilmektedir.[14] Son olarak, din fenomenolojistlerinin çoğu için, olguyu numenal gerçekliğin fenomenleri olarak yorumlayabilecekleri metafiziksel bir zemin yoktur. Olgu (fenomen), görünüş anlamına geldiğinden, etimolojik olarak bile görünüşe ait bir gerçekliği tazammun eder.[15] Fakat, Avrupa felsefesinin Kant sonrası şüpheciliği, numenlerin insan aklına açık mümkün bilgisini imkânsız ve hatta saçma kılmıştır.

Kendilerini fenomenolojist olarak sınıflandıran ve yöntemlerinin dış anlamın örtüsünü kaldırmanın ve biçimlerin ve olguların düşünsel veya iç özüne ulaşmanın tek yolu olduğunu söyleyenler, hatta fenomenolojik yöntemi "örtülünün açığa çıkarılması" (sufîlerin *keşfu'l-mahcûb*'u) olarak adlandıranlar da vardır.[16] Fakat bunlar kaide olmaktan çok birer istisnadırlar. Genelde, fenomenoloji dinî ayinleri, sembolleri ve imajları açıklamada tarihselciliğin yaptığı hatalara düşmedi; fakat bu ögeleri birer anlam taşıdıkları belirli manevî evrenden ayırmakla başka bir hata içine düştü. Bütünüyle, karşılaştırmalı dinlerin özellikle Almanya ve İskandinav ülkelerinde gelişen

---

14. Ruh'un büyük ve küçük çaplı tezahürleri arasındaki farkı ve çeşitli dinlerin gerçek durumlarının çeşitli aşamalarını ayırt edebilme yeteneğinden yoksunluk, Eliade gibi tanınmış alimlerin eserlerinde bile bulunur. Şurası ilginçtir ki, Eliade İslâm hariç dinî çalışmaların hemen her alanına katkıda bulunmuştur.
15. Çağdaş felsefeci O. Barfield, her ne kadar konuyu görünüşler ve onların numenal gerçekliği arasında varolan sürekli ilişkiyi tahrip eden evrimci bir bağlamda ele alıyorsa da, bu geleneksel temayı ele almıştır. Hem de kendisinin insan şuurunun orijinal iştirakinden nihaî iştirakine kadar dönüşümü dediği düşünceyi hiç nazar-ı itibara almadan. Bkz. *Saving the Appearances; A Study in Idolatry*, Londra, 1957, 21. bl.
16. Fenomenoloji için böyle bir niteleme Corbin tarafından yapılmıştır. Bkz. *En Islam iranien*, c. 1, s. xx.

fenomenolojik ekolü, tarihselciliğin karşıtı olan, fakat onu bütünleyen bir kutbudur ve her ikisini de doğuran, kutsallığı giderilmiş bilginin aynı dünyasına aittirler.[17] Tıpkı tarihin tarihselciliğin hatasına düşmeden meşru biçimde kullanılabileceği ve sınırlı anlamıyla tarihsel olmayan bir tarihî görüş sahibi olunabileceği hususu gibi, fenomenolojiden bahsetmek ve din konusunda pek çok fenomenolojik tezler içeren fakat kutsal duygusundan tamamen yoksun olan çalışmayı çevreleyen steril fosil toplamanın atmosferinde sonlanmayan fenomenolojik bir yöntem kullanmak mümkündür.

Dinleri incelemede kullanılan başka bir yaklaşım ise bütün dinlerde aynı gerçeği görür. Bu gerçek, geleneğin ortaya koyduğu aşkın mertebeden değil, fakat dışa doğru ve duygusaldır. Bu yaklaşım dinleri ortak paydalarına indirgemekten başka birşey yapmaz. Modernleştirilmiş Hinduizmden kaynaklanan belirli hareketlerle ilişkisi olan bu yaklaşım, pek çok modern "senkretik" ve "eklektik" dinî hareketleri nitelediği gibi, dinler arasında bir anlayış yaratmak niyetiyle kurulmuş fakat böyle bir anlayışı mümkün kılacak gerekli entellektüel bakış açısından yoksun olan çeşitli grup ve cemiyetleri de nitelemiştir. Böyle bir yaklaşımı niteleyen şey, entellektüel sezgiye karşı olan bir çeşit duygusalcılık ve doktrinin dogmadan ibaret ve "maneviyat karşıtı" olduğu şeklindeki bir vurgulamayla birlikte, her bir geleneğin belirli bir düzeyde özel olduğuna karşı çıkan ve böylece elle tutulabilir düzeyde, kutsalı, belirsiz, hissî ve gerçekte geleneğin tasarladığı evrenselliğin komik bir taklidi olan bir evrenselcilik adına tahrip eden sözde evrenselciliktir. En olumlu biçiminde böyle bir yaklaşım, kutsal biçimlerin çokluğunu bu biçimlerin kendilerine özgü ayrımlarını gözardı ederek kendi kucaklayışının sıcaklığında tutan bir *bhakti* veya sevgiye dayanan bir maneviyatçılıkla taşır. En kötüsü böyle bir yaklaşım, hiçbir yere götürmeyen, herhangi bir özden yoksun zayıf bir duygusalcılıktır. Ne durumda olursa olsun, bu yaklaşım kutsal biçimlerin anlamlarına nüfuz etme yeteneğine sahip de-

17. C. Lévi-Strauss'un çalışmalarında görülen fakat şimdi felsefenin diğer alanlarına giren yapısalcılık, edebiyat eleştirisi, tarih vs., bütün toplum ve kültürlerin sürekli devamlı bir değişmezlik ve ortak yapıya sahip oldukları prensibine dayanır. Bazıları bu görüşü geleneksel görüşe götürücü ve sosyal bilimlerde uzun süre baskın olan geleneksel karşıtı tarihselciliğe karşı çıkıcı olarak yorumlamıştır. Bu değerlendirmenin ikinci kısmı doğru olmakla birlikte, yapısalcılığın fenomenolojiden daha emin bir biçimde geleneksel öğretilere götüreceği fikri uygun metafizik bilgisi yoksa garanti edilemez. Ancak, böyle bir bilgi varsa, yapısalcılığın bazı sezgi yeteneklerinin, fenomenoloji gibi, o bilginin çerçevesinde bütünleştirilebileceği söylenebilir.

ğildir; çünkü o, bu biçimlerin kendi düzeylerindeki önemlerini bile kabul etmez. Geleneksel Hindistan gibi, maneviyatla dolu bir dünyada, böyle bir bakış açısı bulunabilir, fakat bu bakış açısı daima ayrıma dayalı bir bakış açısıyla tamamlanmıştır ve her durumda, geleneği yaşatan çevreler tarafından korunmuştur.[18] Modern dünyada, bu yaklaşım, kutsal nitelikli olsalar bile hem bilgi hem de biçimleri hor görerek, bilginin kutsallığının giderilmesi ve kutsalın tahrip edilmesi sürecini dolaylı olarak daha da ileriye götürmüştür.

Böyle bir yaklaşımın genellikle incelediği dinlerin mistik boyutlarını kullandığı ve bu mistikliğin en iyi koşullarda sevgiyle ilgili olanıyla sınırlandığı söylenebilir. Bununla birlikte, pek çok durumda, bu yaklaşım bir çeşit aşağılanmış, hemen hemen anlaşılmazlık, kavranılmazlık, düzensizlik ve belirsizlikle eşanlamlı ve Kutsal Gizemlerle ilgilenen olumlu anlamıyla ancak kendisinin mistik olarak nitelendirilebileceği hikmetin bakış açısının tam karşıtı olan bir "mistikliği" ele alır. Evrensel maneviyatçılık adıyla dinlerin incelenmesinde bu aşırı duygusallaştırılmış yaklaşıma karşı, dinler arasındaki ve çeşitli kutsal biçimler arasındaki farklara dikkat çekmeye başlayan ve bütün bu çeşitlilik altında bir vahdetin varlığını iddia etmekten sakınan din alimleri arasında tepkiler ortaya çıktı. Ama bu alimler, biçimlerin ötesine giden bir birlik ile biçimleri önemsemeyip, çökeltisi modern dünyanın din sentezi dediği çeşitli dinî fikirlerin oluşturduğu bir yığından başka birşey olmayan bir çözeltide eritmeye çalışan bir birlik arasındaki farkı görememişlerdir. Metafiziksel olarak, birlik tekbiçimliliğin karşı kutbundadır,[19] insanların din birliğine ulaşması için dinlerin ortak paydalarına indirgenmesi, geleneksel görüşü temsil eden "dinlerin aşkın birliği"nin gülünç bir taklidinden başka birşey değildir.

Son zamanlarda bazı alimler dikkatlerini mistisizmde topladılar. Amaçları mistisizmin bile bir dinin özellikleriyle ve bu dine ilişkin belirli ve özgün biçimlerle ilgilendiğini, yukarıda bahsedildiği şekilde mistikliğe dayanan evrenselliği savunanların iddia ettikleri ev-

---

18. Gelenek Hindu *bhaktiler* için gerekli entellektüel çevreyi sağlamış ve bir anlamda, gelenek onlar adına düşünmüştür. Bu nedenledir ki, gerekli yapısından ve koruyucu kuşatmasından yoksun düştüğünde, *bhakti* maneviyatçılığı tipi, entellektüel düzlemde tehlikeli bozulmalara ve sonunda bugün çok yaygın olan, sık sık Hindistan kaynaklı olarak dinlerin birliği adı altında ortaya çıkan hareketlerde olduğu gibi, geleneğin bozulmasına yol açar.
19. Birlik *(unity)* ve tekbiçimlilik *(uniformity)* konusunda bkz. R. Guénon, *The Religion of Quantity*, s. 63-69.

rensel görüşlerle ilgilenmediğini göstermektir.[20] Örneğin sufîlerin Kur'ân'ın Arapça metniyle ilgilenmiş olmaları gibi, Yahudilikte Kabbalitslerin "soyut," evrensel fikirlerle uğraşmaktan ziyade, Tevrat'ın İbranice metninin en ayrıntılı yönleriyle ilgilenmiş olduklarını ileri sürerler. Bu gibi yazarlar, mistik doktrin ve öğretilerin kaynağı olarak kutsal lisanın ve kitabın önemine işaret ederler. Bu yazarlar ele alınan geleneğin mistikliği için kutsal metinlerde kullanılan dilin harflerinin, sözcüklerinin, seslerinin, sözdiziminin ve diğer yönlerinin oynadığı esas rolü vurgularlar. Bir anlamda, bu eleştirmenler kutsal biçimlerin önemini tekrar beyan ederler; öyle ki, bu eleştiriler haklıdır ve biçimden bağımsız olana ulaşılması için kesinlikle gerekli bir araç olarak kutsal biçimlerin hayatî önemini belirtmeden, mistikliği biçimden bağımsız olarak takdim eden öğretilere karşı gerekli bir panzehirdir. Bu kritikçilerin çoğu, kutsal biçimin sadece özellik ve sınırlama biçimi olmayıp, aynı zamanda Sonsuz ve biçimsize açıldığı gerçeğinden tam olarak haberdar değildirler. Kabbalistler gerçekten de Sanskritçe Upanişadlar ile değil, İbranice Tevrat'la başlarlar, ama *En-Sof*'tan söz ettiklerinde, Vedanta'nın Advaitist ekolünün ilgilendiği Gerçekliğin aynı olan bir Gerçeklik'le ilgilenirler. Bu alimlerin inançları ve dinleri birleştirmeye çalışanların duygusalcılığına karşı çıkmaları —kısmen de olsa doğrudur— diğer aşırı konuma giden bir sarkaç reaksiyonudur ve modern dünyadaki düşünsel hayat ve alimce çalışmaları niteleyen etki ve tepkiler dizisine bir ilave örneği sunar.

Dinlerin birliğine doğru duygusalcı (sentimentalist) adı verilebilecek yaklaşımın özünde bulunan indirgemecilik, Hıristiyanlıkta son yirmi-otuz yıldır ortaya çıkmış olan birçok birleştirici harekette yeni bir ifade biçimi kazanmıştır. Bu durum sadece Hıristiyanlık içindeki çeşitli kilise ve boyutların birleştirilmesi konusunda olmakla kalmayıp, Hıristiyanlık ile diğer dinler arasındaki iletişimde de geçerli olmuştur.[21] Diğer dinlerin daha iyi anlaşılmasının sağlanması amacına dayanmakla birlikte, ekümenizm taraftarlarının çoğu, karşılıklı anla-

---

20. Bkz. örneğin, S. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," S. Katz (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis* isimli eserde, New York 1978, s. 22-74; ve yine aynı kaynakta, "Models, Modeling and Religious Traditions."
21. Başlangıçta L. Massignon gibi sadece Hıristiyanlık içinde dinin birleştirilmesiyle (ekümenizm) ilgilenen pek çok kişi, diğer dinlerin manevî önemiyle de samimi bir şekilde ilgilendiler, ama kısa zamanda kilise içinde ekümenizm pratik olarak modernizmle aynı anlama geldi. Son yirmi yıl içinde ekümenizm, geleneğin dinlerin birliğinin ötesine olan ilgisinin bir karikatürü oldu.

şabilmeyi bir geleneğin bütünselliği fikrinin üstünde tutmaktadırlar. Bugün, Müslümanları daha iyi anlayabilmek ve Müslümanlarca da daha iyi anlaşılabilmek için Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedeninde tezahür ettiğine inanılmasının terkedilmesi gerektiğini savunan Hıristiyan teologları vardır.[22] Bütün bunlardan sonra, insanın aklına niçin bunların Müslüman olmayıp Hıristiyan kaldıkları sorusu geliyor. Birçok ökümenist, değişik inançlardan insanların dinî bir diyalog sürecinde dönüşüme uğrayacaklarını ve böyle bir sürecin devamıyla, dinlerin kendilerinin de dönüşüme uğrayacağını umuyor.[23] Ancak hiç kimse bunların neye dönüşeceklerini sorup canını sıkmak istemiyor. Buradaki varsayım, kişinin kendi geleneğini koruyarak başka bir kutsal

---

22. Bkz. örneğin, J. Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine," Hick and B. Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions* isimli eserde, Philadelphia 1980, s. 171-90.
23. Dinler arasındaki diyalog konusunda önde giden dergilerden *Journal of Ecumenical Studies*'in editörü olan ve samimi olarak dinler arasında daha iyi bir iletişime ilgi duyan L. Swidler şöyle yazıyor:

> Burada diyalog derken, farklı görüşlü iki veya daha çok kişi arasında ortak bir konu üzerindeki konuşmaları kastediyoruz. Diyalogun birincil amacı, katılan her kişinin diğerlerinden birşeyler öğrenmesidir. ... Her katılan diğerlerini, diğerinin konumunu tam olarak belirlemek ve anlamak için olabildiğince içten ve açık bir yaklaşım ve sempatiyle dinlemelidir. Böyle bir yaklaşımda, herhangi bir anda, karşımızdaki kişinin söylediklerin çok etkileyici ve inandırıcı bulup vakarımızı koruduğumuz takdirde, kendi konumumuzu ve görüşümüzü değiştirmemiz gerekebilecektir. Bu durum, diyalogda bir risk vardır anlamına gelir: İnancımızı değiştirmemiz gerekebilir ve değişiklik çok rahatsızlık verir. Ama zaten diyalogun amacı da budur, değişim ve gelişme. ...
> Sonuçta şuna dikkatinizi çekmek istiyorum. Dinler arasındaki diyalogda en az üç aşama vardır. İlk aşamada birbirimizin dinleri hakkındaki yanlış bilgileri silip, birbirimizi gerçekten olduğu gibi öğrenmeye başlarız. İkinci aşamada, karşımızdakinin geleneğinin değerlerini ayırt edip kendi geleneğimize uyarlamak isteriz. Örneğin, Katolik-Protestan diyalogunda, Katolikler kutsal kitabın (*Bible*) öneminin vurgulanmasını öğrenirken, Protestanlar da Hıristiyan yaşamına Hz. İsa'nın getirdiği kurallara göre yaklaşmanın önemini takdir etmeyi öğrendiler. Bu değerlerin her ikisi de diğer dinî grupla geleneksel olarak ilişkilidir. Eğer diyalogda yeteri kadar ciddi, ısrarlı ve duyarlı isek, zaman zaman üçüncü aşamaya girebiliriz. Bu aşamada, hiçbirimizin daha önce bilmediği veya farkında olmadığı gerçekliğin, anlamın ve doğrunun yeni alanlarını keşfetmeye başlarız. Diyalogda ortaya çıkan sorular, derinlemesine tartışmalar ve araştırmalar sonucunda daha önce bilmediğimiz Gerçekliğin bu yeni boyutuyla yüz yüze geliriz. Sabırla ve metanetle sürdürülen bir diyalogun yeni bir vahyin bir aracı olabileceğini söyleme cesareti bile gösterebiliriz."

P. Lapide ve J. Moltmann'ın, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine* adlı kitabına Swidler'in yazdığı bir önsözden alınmıştır, Philadelphia, 1981, s. 7-15.

biçim ve anlam dünyasını anlamaktan ziyade, sadece kendi başına daha iyi anlamanın nihaî gaye olduğudur.

Böyle bir görüş açısı, sonunda kutsal otorite yerine insan zihnini ikame eder ve sadece dinin kalıntılarını azaltan bir çeşit hümanizmin içine yuvarlanır. Bu, gerçekte, diğer dinlere karşı bir saygısı olmasına ve dinî inanca sahip kişilerce gerçekleştirilmesine karşın, sekülerizm ve modernizmin başka bir biçimidir.[24] Bu nedenle kişi veya insan topluluğu üzerinde dinin etkisi ne kadar güçlü ise, o çevre veya kişi için dinlerin birleştirilmesine (*ekümenizm*) o kadar az ilgi vardır. Ökümenizmin sözcük anlamı gereği (*oikoumene* —tüm dünyaya ait) içinde yaşanılan dünyanın tümü içinde, insanlığın tümünü sarma yerine, modern ökümenizmin çoğu, bütün biçimleri eritmeyi ve birkaç farklı gerçekliği bir çeşit veya en iyi kompozit cevherden çekip çıkararak, bu gerçekliklerin tüm ayrımlarını gidermeyi amaçlayan yutucu bir şekilsiz kitle haline gelmiştir. Batıda modern çağlarda bütünleyici bir metafiziğin yokluğunun sonucu olan *supraformel* ve *informel* arasındaki ayrımın eksikliği, bu modern ekümenizm hareketinde de sezilebilir.

Ökümenizmin ima ettiği gibi dinler arasında daha yakın bir ilişkinin yaratılmasının doğrudan veya kamuflajlı politik bir benzeri de olagelmiştir. Politik amaçlardan hareketle, iki veya daha çok din arasında diyaloglar oluşturmak amacıyla pek çok girişimlerde bulunulmuştur.[25] Bu özellikle İslâm ve Hıristiyanlık için,[26] son zamanlarda

---

24. Burada; etimolojik anlamda ekümenik olsalar bile, dinler arasındaki bütün uzlaşma hareketlerinin Katolik ve Protestan kiliseleri içinde belirli bir hareketten oluşmuş bu çeşit bir ekümenizmin parçası olduğunu ima etmeyi kastetmiyoruz.
25. Bunu olumsuz anlamda söylemiyoruz, çünkü arada dinî gerçekler kurban edilmediği sürece, insanlar arasında bir barış ortamı yaratmak için her türlü imkânı kullanmak tamamen kabul edilebilir birşeydir. Barış adına olsa bile gerçek tahrip edilemez, çünkü yanlış üzerine kurulmuş bir barışın kıymeti yoktur ve uzun süre korunamaz.
26. Hıristiyanlık ve İslâm açısından, Katolik kilisesi, Dünya Kiliseler Konseyi ve bu konsey dışında bireysel Protestan kiliselerinin katıldığı resmî toplantılar ve konferanslar tertip edilmiştir. Örneğin, bkz. Roma'da Pontificio Instituto di Studi Arabi'nin yayınladığı *Islamochristiana* dergisi. Bu dergi Hıristiyan-İslâm konferansları ve diyalogları hakkında geniş bilgiler içerdiği gibi, konuyla ilgili ciddi ilmî makaleler de yayınlamaktadır. Dünya Kiliseler Konseyi ve bu alandaki faaliyetleri için bkz. S. Samartha and J. B. Taylor (eds.), *Christian-Muslim Dialogue, Geneva 1973; Christians Meet Muslims: Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, Geneva, 1977. Bu alanda başka yazarların da eserleri vardır. Bunlar arasında Kamel Hussein'in *City of Wrong: A Friday in Jerusalem*, Amsterdam, 1959 kitabını İngilizce'ye çeviren ve *Alive to God: Muslim and Christian Prayer*, New York, 1970, ve *The Call of the Minaret*, New York, 1965 kitaplarıyla İslâm-Hıristiyanlık temalarında makaleler yazan

da Yahudilik ve İslâm için doğrudur.[27] Bu durum Hindistan'da Hinduları ve Müslümanları ilgilendiren biçimiyle ve dünyanın diğer bölgelerinde de görülür. İnsanlar arasında daha iyi bir anlayışın yaratılması için yapılan bu saygın çabalara ve politik ve sosyal gerçeklerin altında yatan dinî ögelerin anlamının gerçeklenmesinin önemine rağmen, politik kazançlar için dinin kullanılması, bu çeşit dinler arası çalışmaların ya diplomatik ve nazik beyanatlarda ya da farklı kutsal biçimler arasında varolan farkların üzerinden kayan yanlış aşırı basitleştirmelerde sona ermesine neden olmuştur. Hiçbir kardeşçe duygu Hıristiyanların niçin ikonlar resmettiğini ve Müslümanların benzer şeyleri yapmadığını ve niçin her birinin diğerinin görüş açısına toleransla[28] değil de karşılıklı anlama ile saygı göstermesi gerektiğini açıklamayacaktır.

Diğer dinleri anlama yollarından birinin takip edilmesinin reddedilmesinin sonucu, dinî kavgalar, ayrımcılık, grupçuluk ve sonunda modern dünyada kıtlığı görülmeyen fanatikliktir; çünkü bu özellikler sadece modern öncesi insanın özellikleri değildir; öyle olsaydı, ilerleme ve gelişme şampiyonları bir veya iki yüzyıl önce öyle olduğunu iddia edebilirlerdi. Şurasını da belirtmek gerekir ki, dinî dünya görüşlerinde ayrımcı olanlar ve diğer dinlere karşı çıkanlar genellikle bir dinî temayül içindedirler. Bunların diğer dinlere karşı çık-

---

K. Cragg da vardır. Yine bkz. D. Brown, *Christianity and Islam*, 5 cilt, Londra, 1967-70. İslâmî kesimden de bkz. H. Askari, *Inter-Religion*, Aligarh, 1977. M. Talbi, M. Arkoun ve başka alimler de bu konuda çalışmalar yapmışlardır. Ancak her iki taraftan da diğer dinin derinden anlaşılabilmesini mümkün kılmak için hikmet bakışıyla olaya bakılmamıştır denilebilir.

Hem dindar bir Katolik, hem de İslâm konusunda bir uzman olan, Hıristiyan-Müslüman ilişkileri konusundaki ilgi ve düşünceleri sonraki nesillerde Katolik alimlere ışık tutacak olan, fakat beklenildiği kadar izleyicisi bulunmayan bir kişi, L. Massignon idi. Bkz. G. Bassetti-Sani, *Louis Massignon— Christian Ecumenist*, Chicago, 1974; Y. Moubarak (ed.) *Verse et controverse*, Paris, 1971 (burada Müslüman alimlere sorular sorup cevaplar alan editör, Massignon'un öğrencilerinden biridir ve hocasının Hıristiyan-Müslüman ilişkileri konusundaki ilgi ve düşüncelerini yansıtmaya çalışır.)

27. Hıristiyanlıktan bağımsız olarak, İslâm ve Yahudilik arasında ciddi bir dinî diyalog, Orta Doğuda mevcut politik koşullardan dolayı ancak son zamanlarda başlayabilmiştir. Ciddî olarak ve her iki geleneğin geleneksel çerçevesi bağlamında değerlendirildiğinde, bu diyalog çok önemli olacaktır.

28. Kendi dinimiz dışındaki dinler için toleransın toleranssızlıktan daha iyi olmasına rağmen, diğer dinin yanlış fakat tolere edilebilir olduğunu ima ettiğinden, yetersiz kalır. Kutsal biçimin farklı evrenlerinin anlaşılması demek, diğer dinleri kabul etmemizin nedeninin diğer insanları tolere etmek istememizden değil, o dinlerin de Hakikat ve Tanrı'dan gelmiş olmasındandır. Bu görüş şüphesiz insanın sırf bir kişi veya grup inanıyor diye yanlışı tolere edeceği anlamına gelmez.

maları, kendilerinin bir inanca sahip olmalarından ve o dinin bunlar için bir anlamı olmasından kaynaklanır. Bu gruba önyargılı ve fanatik olduğu gerekçesiyle saldıran ve dinin kendisini ciddiye almaktan vazgeçtikleri için kendilerinin öyle olmadıklarını iddia edenlerin, birinci gruptan fazla hiçbir avantajları yoktur. Bizi ilgilendirmeyen bir konuda önyargılı olmamaktan daha kolay birşey yoktur. Sorun tam olarak kişi belirli bir dine inançla, son derece anlamlı bularak derinlemesine bağlandığında ortaya çıkmaktadır. Dinî ayrımcılara karşı yapılabilecek eleştiri onların dinlerine son derece bağlı oldukları şeklinde değildir. Bunlar inanç sahibidirler, fakat temel bir bilgiden yoksundurlar. Bu bilgi yabancı biçim evrenlerine nüfuz edip onların iç anlamlarını ortaya çıkaran bilgidir.[29] Şüphesiz, entellektüel planda anlaşılma ve iyi ilişkiler geliştirmenin önünde aşılamaz engeller olarak görünen şeylerden ümitleri kırılmış olup dinler arası diyalogda itikadın rolünü vurgulamak isteyenler vardır,[30] fakat bilgi ve itikad arasındaki temel ilişkiden dolayı bilgi ögesi gözden çıkarılamaz durumda kalır.[31] Yabancı bir dinî dünyayı anlamlı kılmada bilginin oynayacağı rolü de vurgulayanlar vardır.

Günümüzde dinlerin incelenmesi manzarasına bu şekilde hızlı bir biçimde göz atmak, dinsel evrenlerin çeşitliliği ve farklılığı bakımından, kullanılan yöntemlerin hepsinin, bazı olumlu özelliklerinin olmasına karşın, geleneksel bakış açısından ve onun temelinde bulunan hikmet yönünden kusurlu ve eksik taraflarının bulunduğunu ortaya çıkarır. Bugün kişinin Kutsal Adalet ve Rahmet'in anlamını tahrip edecek bir ayrımcılık ile inanç sahiplerinin semavî olduğuna inandığı bir dinin kıymetli ögelerini tahrip edecek bir evrenselcilik arasında bir seçim yapması beklenmektedir. Burada Mutlak'ın, kişiye özel istisnalar haricinde, bütün tezahürlerini ihmal eden bir mutlakçılık ile mutlaklığın anlamını yok edecek bir görecelilik arasında bir seçim söz konusudur. Kişiye dinin bütün gerçeklerinin tarihsel etkilere in-

---

29. Her bir grubun kendi halinde ayrı bir dünya olarak yaşadığı normal zamanlarda böyle bir bilgiye, istisnaî durumlar hariç, ihtiyaç yoktu. Kutsal biçim ve anlamların diğer dünyalarına böyle bir nüfuz, modern dünyanın insan toplumunun dinî homojenliğini tahrip etmesine varacak biçimde artmaktadır.
30. Dinlerin incelenmesinde inancın önemini vurgulamış olan Batılı akademisyenler içinde dikkat çekenlerden biri olarak W. C. Smith'ten söz etmek gerekir. Bkz. *Faith of Other Men, Belief and History*, Charlottesville, Va., 1977; ve *Faith and Belief*.
31. İtikad ve bilgi arasındaki ilişki için bkz. Schuon, *Stations of Wisdom*, bl. 2, "Nature and Argument of Faith" ve *Logic and Transcendence*, bl. 13, "Understanding and Believing."

dirgenmesi veya Logos'un belirli bir tezahürünün tarihsel açılımına değinilmeden bu gerçekliklerin tek başlarına incelenmesinin göz önüne alınması imkânı sunulmaktadır. Bu durumda kişi ya diğerini nazikçe ve işine geldiği için, veya sadaka kabilinden kabul etmeli, ya da karşısındakinin görüşü doğruya değil de yanlışa dayandığı için, karşısındakini rakip olarak görüp onun yenilmesi ve hatta yok edilmesi için meydan okuyup savaşmalıdır. Kişinin karşısına iki alternatif çıkıyor. Bunlardan biri, diğer dinlerle hiç ilgilenmemek ve kendi geleneğinde son derece dindar olmak. Bu alternatif, diğer dinlerdeki hakikat, inayet ve güzellikten haberdar olanlar için geçerli değildir. Diğer alternatif ise, kişinin kendi inancını kaybetmesi, inancının zayıflaması veya sarsılması pahasına da olsa, diğer dinleri incelemesidir.

Modern insan bu alternatiflerle diğer dinlerin varlığının kendisi için bir varoluş meselesi olduğu bir zamanda yüz yüze geliyor. Atalarının yüzleştiği sorun bundan çok farklı idi. Günümüz insanının dinî ve manevî yaşamı için gerçekten yeni ve önemli bir boyut söz konusuysa, bu boyut diğer biçim ve anlam dünyalarının, arkeolojik veya tarihsel gerçekler veya olgular olarak değil de bir din olarak bulunuyor oluşudur. Bu durum, bir güneş sistemi içinde yaşamak ve onun kurallarına uymak fakat diğer güneş sistemlerinin olduğunu bilmek ve katılım yoluyla onların ritimleri ve harmonilerini öğrenmek ve böylece her birinin içinde yaşayanlar için yegane olan bir uydular sisteminin müthiş güzelliğini görmenin gerekliliğidir. Bu sistemlerin her biri kendi Güneşiyle aydınlanacak, fakat bilginin takdire şayan gücüyle, beklentiyle ve "orada bulunmadan," bu güneş sistemlerinin her birinin kendine özgü birer güneşi olduğu, yine bu güneşin hem güneş hem de yegâne Güneş olduğu bilinecek. Her sabah doğan ve dünyamızı aydınlatan güneş yegâne Güneşten nasıl farklı olabilir?

Kutsal biçimin çoklu evrenleri açısından dinlerin incelenmesinin hayatî önemi göz önüne alındığında, geleneksel bakış açısının ilgisi ve onun kalbinde yatan aslî bilgi, böyle derin bir "varoluşsal" meseleyle yüz yüze gelen çağdaş insan için netleşmeye başlar. Dini böyle göreceli̇leştirmeden farklı dinlerin varlığını anlamak için geleneğin sunduğu anahtar, zamandan bağımsız olan hikmet veya aslî bilginin en uygun zamanda uygulanmasının sonuçlarından biridir. Sadece bu çeşit bir bilgi böyle bir görevi başarabilir, çünkü o öncelikle kutsal nitelikli bir bilgi ve nihaî olarak kutsal bilginin kendisidir.

Gelenek, dinleri İlke ve tezahür, Öz ve biçim, Cevher ve araz, iç ve dış arasındaki farkı gören kutsal bilimin görüş noktasından inceler. Sadece Mutlak'ın mutlak olduğunu kategorik olarak beyan ederek mutlaklığı Mutlak'ın düzeyine çıkarır. Hinduizm ve Budizmin bütün cehaletin kaynağı olarak nitelediği, göreceliyi mutlak olarak vasıflandırma hatasına düşmeyi reddeder. Zâten Mutlak'ın her taayyünü, belirlemeleri, göreceliliğin alanındadır. Dinlerin birliği ilk önce bu Hakk ve Gerçeklik olan ve bütün vahiylerin ve gerçeğin kaynağı olan Mutlak'ta bulunur. Sufîler Tevhid'in bir olduğu (*et-tevhîdü vâhid*) doktrinini haykırdıkları zaman, bu temel fakat sık sık unutulan prensibi ifade ederler. Sadece Mutlak düzeyinde bütün dinlerin öğretileri aynıdır. O düzeyin altında derinlere kadar inen benzerlikler bulunur, fakat denklik yoktur. Farklı dinler, farklı dünyalarda, onların iç arketipsel imkânlarına göre tezahür eden o yegâne Hakk'tan bahseden pek çok lisan gibidir, ama bu dillerin sözdizimi aynı değildir. Ancak, her bir din, Hakk'tan geldiği için, Logos'tan vahiyle gelmiş olan dindeki herşey kutsaldır ve saygı ve sevgi ile karşılanmalı, hor görülmemeli, ve bir çeşit soyut evrensellik adına önemsiz birşeye indirgenmemelidir.

Dinlerin incelenmesinde kategorik olarak "dinlerin aşkın birliği"ni ve "bütün yoların aynı zirveye çıktığı" gerçeğini savunan geleneksel yöntem, her bir yolda bulunan ve yolculuğu mümkün kılan ve onlar olmadan bir tek zirvenin ulaşılamayacağı her bir basamağa ve adıma, her bir işaret ve ikaz levhasına derinden saygılıdır. Bu yöntem, belirli bir dinî evren oluşturan ayinlerin, sembollerin, imgelerin, ve doktrinlerin anlamlarına nüfuz etmeyi amaçlar; bu ögeleri bir kenara bırakmaya ya da Logos'un özel bir vahiy ile Tanrı tarafından yaratılmış belirgin bir anlam evreni içinde olduklarından başka birşeye indirgemeye çalışmaz. Fenomenolojistlerin çalışmalarında olduğu gibi, tarihsel gelişine bakmaksızın, belirli bir ayin veya sembolün anlamı ve değerinin farkındadır ve aynı zamanda, vahyin hem zaman içindeki bir dinin kökündeki, hem de tarihsel gelişmesi içerisindeki anlamını bilmektedir. Bu bakış açısı, belirli bir ayin, fikir veya sembolün, sadece tek başına kendisi içinde belirli bir manevî evrenden soyutlanmış olarak değil, tarihte tezahür ettiği belirli bir geleneğin bağlamı içinde ne anlama geldiğini görür. Böylece tarihselciliğin ve yukarıda bahsedilen, tarihselcilikle kutsal gerçekliğin araştırılmasında kutsalı soyutlama gibi affedilmez bir hatayı paylaşan kı-

sır fenomenolojinin hatalarına düşmez. Yine her türlü indirgemecilik biçimine, duygusal ekümenizme ve hatta dinler arasında uzlaşma oluşturulmasına —böyle birşey mevcut ayrılıklar ve Tanrı'nın dilemiş olduğu ve her geleneğe has kılınmış olan manevî parfüm ve özelliğe karşı haksızlık olacaktır—, Tanrı'dan gelmiş olarak belirli bir dinin içeriğinin tamamının kabul ve ayırt edilmesi ve böylece herhangi bir nedenle insan emriyle bir kenara bırakılmaması gerektiğinden karşı çıkar.

Dinlerin çokluğunun önemini anlamada önemli bir kavram "göreceli mutlak" kavramıdır. Bazılarına çelişki olarak görünse bile, bu kavram, tamamen anlaşıldığında, hayatî önemi olan anlamlarla yüklüdür. Daha önce de bahsedildiği gibi, Mutlak mutlaktır, fakat vahiy suretinde Mutlak'ın her tezahürü, içinde bazı determinasyonların, esasların, Kutsal kişilerin veya Logos'un Mutlak'ın içinde olmadan mutlak olduğu kutsal formların ve anlamın bir dünyasını yaratır. Bu dünya içinde, ister Logos'un kendisi olsun ister Yüce Kutsallığın belirli bir determinasyonu olsun, "göreceli mutlak" olan gerçeklik, Mutlak'ın böyle olmasından bağımsız olarak mutlaktır. Eğer bir Hıristiyan Tanrı'yı Teslis veya Hz. İsa'yı Logos olarak görüyor ve bu görüşüne mutlak bir anlamda bağlanıyorsa, bu din açısından mükemmel şekilde anlaşılabilir, ama metafizik olarak, bunlar sadece "göreceli mutlak" olarak görülür; çünkü Sonsuzluğu ve Birliği içinde Tanrı, bütün göreceliliklerin üstündedir.

Temel bilgi, her dinin takipçilerinin inançlarında ve dinlerinin esaslarında gördüğü ve onlar olmadan insanların bir dini takip etmeyeceği mutlak karakteri savunur. Ancak, temel bilgi sadece Mutlak'ın mutlak olduğu ve bundan dolayı belirli bir gelenekte Mutlak'ın altında mutlak gibi görünen şeylerin "göreceli mutlak" olduğu temel gerçeğini ifade etmeye devam eder. Dolayısıyla, her dinin kurucusu Yüce Logos'un ve bir tek Logos'un tezahürüdür. Her dinin kutsal kitabı, İslâm'da "kitapların anası" (*ümmü'l-kitâb*) adı verilen yüce kitap ve bir tek kutsal kitabın belirli bir tezahürüdür. Her dinde Tanrı'nın ve doğasının teolojik ve dogma olarak formülasyonu da böyledir. Kutsal biçim ve anlamların çoklu evrenlerinde Mutlak'ın izini sezebilecek, fakat Mutlak'ı bu biçimlerin ötesinde biçimsizin yerinde görebilecek olan sadece esoterizmdir.

Her vahiy, gerçekte İlâhî Tabiat'ın bazı yönlerini temsil eden bir arketipin bir tezahürüdür. Her din, kalbinde Tanrı'nın Kendisi'nin ol-

duğu bir arketipin dünyaya yansımasını sağlar. Hıristiyanlık olsun İslâm olsun, her bir geleneğin tüm gerçekliği tarih ötesinde varolduğu gibi ve tarihsel gelişmesi içinde o arketipte içerilen şeyden başka birşey değildir. Bu arketipler arasındaki fark, her bir dinin özelliklerinin farklı olmasına yol açar. Her bir arketip kare ve altıgen gibi düzgün bir geometrik şekille karşılaştırılabilir. Bunların her biri düzgün bir geometrik şekildir, fakat her birinin farklı özellikleri vardır. Ancak, arketipler bir Merkez'i yansıtırlar ve bir daire içine çizilmiş pek çok düzgün poligon gibi herşeyi çevreleyen bir tek çevre ile çevrelenmişlerdir. Böylece her bir arketip, dünyaya olan yansımasında farklı görünse bile, hem Merkez, hem de herşeyi içeren Kutsal'ı yansıtır.

Bir arketipin dünyaya yansımasının içinde başka bir arketipin yansımasının bir çeşit yorumu da vardır. Eğer Hıristiyanlık ve İslâm ayrı arketiplere sahip iseler, İslâm'da Şiîlik saf bir İslâmî gerçeklik olarak görünür, ama bunun yanısıra Hıristiyanlıkla ilgili arketipsel bir dinî gerçekliği de yansıtır. Öte yanda, Luthercilik bir Hıristiyan gerçekliğini yansıtır, ama bu gerçekliğin İslâmî arketipin Hıristiyan dünyasına yansımasını temsil ettiği söylenebilir.[32] Ortaçağ Hinduizminin *bhakti* hareketi ile İslâm arasında da aynı şeyin olduğu söylenebilir. Bütün bu durumlarda, arketipsel dinî gerçekliklerin yansımalarının yorumlanması, tamamen farklı bir etki ve tepki mertebesine ait olan tarihsel etkilenmelerden tamamen bağımsızdır. Modern din biliminde hikmete ya da kutsal bilgiye erişme noksanlığı, arketipler dünyasının ve dikey etki ve tepki zincirinin gerçekliğini anlamayı mümkün kılmamaktadır. Bunun sonucu da dinî evrendeki her yeni olgu ya tarihsel etkilere ya da daha kötüsü sosyoekonomik nedenlere indirgenmektedir.

Dinlerin kendilerini dünya düzeyine kadar inen çeşitli tezahür mertebeleri olan arketipsel gerçekliklere sahip olarak görmek ve bu arketipsel gerçekliklerin birbiri içine yansımalarını yorumlamak, her dinin niçin hem bir din hem de böyle bir din olduğunu açıklar. Her din Hak ile bâtılı veya Gerçeklik ile vehmi ayırt etme ile ilgili temel bir doktrin ve insanın kendini Gerçek'e bağlamasını mümkün kılacak yolları içerir. Dahası, bir dinin sevgiyi, diğerinin bilgiyi, başka birinin merhameti, diğerinin fedakârlığı vurguluyor olmasına rağmen dinin bütün temel ögelerinin herhangi bir şekilde bütün bir ge-

---

32. Schuon bu konuyu, *Formes et substance dans religions* dahil, çeşitli eserlerinde ele almıştır.

leneğin içinde tezahür etmeleri gerekir. Bir sevgi yolu olarak Hıristiyanlık bilgi yolunu Eckhart'larda ve Cusa'lı Nicholas'larda tezahür ettirmiş olmalıdır. Tanrı'ya doğrudan ulaşmayı vurgulayan İslâm aracılığa Şiî imamlarda sahip olmalıdır. Hatta insanın sekiz katlı bir yolu izleyerek *nirvâna*'ya ulaşmasında kendi gayretinin önemini vurgulayan Budizmde bile, Tibet Budizmi ve Amidizmde görüldüğü gibi, rahmete yer vardır.[33] Bu nedenle herhangi bir dini tam olarak yaşamış olmak, bütün dinleri yaşamış olmak demektir ve dinî bir görüş noktasından insan uygulamada sadece bir dini ve sadece bir manevî yolu izleyebilir. Bu din ve yol o kişi için *yegâne* din ve yoldur.

Ancak bu, her zaman bütün dinlerin gerçekte içlerindeki bütün imkânlara her zaman sahip oldukları anlamına gelmez. Dinler "ölmezler," çünkü arketipleri değişmez bir mertebededir ve İlâhî Akıl'daki imkânların tamamıdır. Fakat dünyadaki biçimlerinin hayat çevrimleri vardır. Tarihte kayıtları bulunan, fakat artık mensubu olmadığı için "ölü" kabul edilen dinler vardır. Biçimlerinin ve sembollerinin hayatta kalmasına rağmen, bu biçim ve sembollere canlılık veren ruhları, arkasında bir cesed bırakarak Ruh'un ölümsüz dünyasına geri dönmüştür. Yaşıyor olmasına rağmen, bazı boyutlarının erişilemez duruma gelmesinden dolayı tam ve bütün olarak yaşıyor denilemeyecek dinler de vardır. Yine ibadetlerinin çöktüğü ve manevî varlığın yerini psişik varlıkların aldığı dinler de vardır. Bundan dolayı, herhangi bir dini tam olarak yaşamış olmanın bütün dinleri yaşamış olmak anlamına geldiği hususu, özellikle geleneğin esoterik boyutunu ilgilendiren yönüyle, istisnasız mevcut her dinin tam olarak yaşanmasının mümkün olduğu demek değildir. Geleneğin bu yönünün günümüzde kullanılabilirliği yönünden, kimse bütün dinlerin gerçekte tam olarak aynı çapta yaşanabileceğini iddia edemez.[34] Herhangi bir durumda sadece hik-

33. Bu konuda bkz. M. Pallis, "Is There Room for 'Grace' in Buddhism?" *A Buddhist Spectrum*, bl. 4, s. 52-71.

34. Din değiştirme gibi önemli bir eylemi belirleyen pek çok faktör vardır, fakat geleneğin evrenselliği bakış açısından, kendi geleneğinde bulunmayan manevî bir eğitim görmek isteyen veya hikmet dolu esoterik bir öğreti peşinde olan bir kişi için din değiştirmenin çok anlamlı olduğu söylenebilir. Böyle bir durumda, kişi dinini değiştirirken arkada bıraktığı geleneğin yanlış olduğunu iddia etmez; fakat gerçekte o geleneği öncekinden daha iyi bilme ümidi taşır. Her ne olursa olsun, hikmet görüş açısından, ihtida, dinî misyon, tebliğ ve zahirî ölçülerde yeni dine tam bir riayetin dinamiğindeki gerçekliği inkâr etmeksizin vukua gelen herhangi bir din değiştirmeyle eşdeğer değildir.

met veya aslî bilgi bir dinin gerçek durumunu ayırt edebilir. Çünkü böyle bir bilgiye olan güçlü istek, kişinin uygulamada hangi dini veya yolu seçeceğini belirler. Bu seçim herhangi bir biçimde "dinlerin aşkın birliği" prensibine ve bütün ortodoks geleneklerin hepsinin aynı Kaynak'tan geldiğinin ve kalbinde aynı gerçeklerin yattığı kişilere mesajlar vermesinin otantikliğine karşı gelmez. Yunanca'da "bakış, görüş" anlamına gelen *theoria* sözcüğünden hareketle, Kutsal biçimin farklı dünyalarının bölgelerinde bulunduğu biçimiyle gerçeğin evrenselliğinin "teorik" açıdan ele alınması birşey, zamanın belirli bir anında ve uzayın belirli noktasında o gerçeğe erişmenin yollarının gerçekte kullanılabilirliği oldukça farklı başka birşeydir. Ne durumda olursa olsun, intisab görüş noktasından, görünüşlerin salike ne ifade ettiklerine bakmaksızın, insan yolu seçmez, yol insanı seçer.

"Göreceli mutlak" kavramı farklı dinlerin geleneksel olarak incelenmesinin Logos'un tezahürünü her bir din evreninde hem yegâne Logos, hem de onun dışa dönük biçiminde Logos'un bir yönü olarak görmesine izin verir. Bu durum yüzyıllar önce İbn Arabî'nin her peygamberin Logos'tan gelen hikmetin bir yönüyle tanımlandığı *Füsûsu'l-Hikem* adlı kitabında[35] ifade edilmiştir. Tasavvuf doğal olarak bunu Muhammediyye Gerçeği (*el-hakîkatu'l-Muhammediyye*) olarak adlandırır.[36] Bu önemli kavram her din evreninde Logos'un kurucuya, kutsal bir kitaba veya İlâhî Fiiller'in dişil refakatçısına veya dinin diğer tecellîyle ilgili gerçeklerine nasıl yansıdığını tanımlama gücündedir.

Farklı dinlerin peygamberleri veya kurucuları, kutsal kitaplar vesaireyi rastgele bir biçimde yanyana koyan dışa dönük karşılaştırma yöntemlerinin aksine, geleneksel yöntem, kutsal biçimlerin her bir dünyasında üzerinde "göreceli mutlak"ın bulunduğu farklı seviyelerin şuurundadır. Geleneksel yöntem Hz. İsa'yı sadece İslâm'ın peygamberliğiyle değil, aynı zamanda Kur'ân ile karşılaştırarak ele alır: İslâm'da Kur'ân, Hıristiyanlıkta da Hz. İsa Tanrı'nın Sözleridir. Bu yöntem, Hz. Meryem'in Sözün dünyaya geldiği kişi olarak rolünü oynamasıyla Hz. Muhammed'in ruhunun Kur'ân olarak Tanrı'nın Sözünü alma ve açıklama rolünü oynaması arasındaki benzer-

---

35. Bkz. Ibn al-'Arabî, *Bezels of Wisdom*, özellikle bl. 15. Logos doktrini konusunda bkz. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s. 70 vd. ve el-Cîlî'nin *De l'Homme universel* kitabına yazdığı sunuş.
36. "Muhammedî Hikmet" konusunda bkz. Ibn al-'Arabî, *Bezels of Wisdom*, s. 272 vd.

liği görür.[37] Bu yöntem, çeşitli geleneklerde, farklı biçimlerde ve farklı tezahür derecelerine ve seviyelerine göre Logos olan o gerçekliğin bir dişilik ögesinin bulunmasının gerekliliğini anlayabilir. Bu yöntem hem Hıristiyanlıkta hem de İslâm'da Hz. Meryem'i "göreceli mutlak" bir nitelikteki gerçekliğin tezahürü olarak gördüğü gibi, bu gerçekliğin çok farklı manevî evrenlerde dişi Kwan-Yin veya Krşna veya Şiva'nın çeşitli eşleri ile olan ilişkisinin farkındadır. Şiva ve Dionysius arasındaki veya Hermes ve Buda'nın çeşitli yönleri arasındaki benzerliklerin asıl önemini kavrar. Bu benzerliklerin, temel bilgiyle hiçbir ilgisi olmayan ya da temel bilgiye sahip olduğu iddiasında bulunmayan dinbilimciler tarafından da fark edildiği söylenebilir. Bu durum dış karşılaştırmalar düzeyinde doğrudur, fakat sadece aslî bilgi veya gelenekçi bakış açısı bu karşılaştırmaların derinlemesine yapılmasına, manevî olarak etkili olmasına ve farklı dinî dünyalardaki kadîm ve arketipsel dinî tipler arasındaki ilişkiyi gün ışığına çıkarmaya izin verir.

Burada tekrarlanması gereken önemli ve gizli bir özellik de, aslî veya kutsal din bilgisinin, her bir kutsal biçiminin anlamını ait olduğu manevî evrenin bağlamında, kendi düzeylerinde bu biçimlerin önemlerini inkâr etmeden veya böyle biçimlerin dünyasıyla sınırlı kalmayarak değerlendirmesidir. O, ibadetleri, ayinleri, sembolleri, doktrin formasyonlarını, ahlâkî görüşleri, ve dinin diğer yönlerini sadece içinde önemlerinin tam olarak anlaşılabildiği bir bütünün parçaları olarak görür. Ancak her dinsel evrenin kalbinde aynı zamanda aklın kökü olan Logos bulunduğundan, insan aklı bu biçimlere nüfuz edip dillerini anlayabildiği gibi, bu dillerin her hece ve sesinin önemini anlamaya muktedirdir. Ne bir çeşit soyut evrensel gerçek adına bir tek kutsal sembolü, ayini, ibadeti veya uygulamayı inkâr eder veya hor görür, ne de farklı dinsel evrenlerin ögeleri arasında basit birebir bir eşleme yapar.[38] Aynı zamanda, bütün bu biçimlerin gerisinde bir biçimden münezzeh Asl'ın bulunduğunun ve aralarındaki farklara rağmen her dinde böyle önemli ögelerin bulundu-

37. Bu şekildeki derin morfolojik ve metafizik karşılaştırmalar, karşılaştırmalı dinler konusunda yazılmış tüm geleneksel çalışmalarda bulunur; fakat daha çok F. Schuon'un özellikle *Transcendent Unity of Religions; Dimensions of Islam;* ve *Formes et substance dans les religions* adlı kitaplarında bulunur.

38. Örneğin kutsal bir yerde bir istikamete yönelme ibadetlerin önemli bir parçasıdır; ancak bazı ayinlerde, örneğin Amerikan Kızılderililerinin ayinlerinde ve Hıristiyan ayinlerinde, aynı öneme sahip değildir.

ğunun farkındadır. Dinlerin gelenekçi yöntemle incelenmesi biçimlerle ilgilenir; çünkü biçimler o Asl'ı ortaya çıkarır veya Cevher'i yansıtan arazlarla ilgilenir. Gerçeklik düzeylerinde biçimlerin önemini inkâr etmez; onların göreceliğini biçimleri aydınlatan ve sadece bu biçimlerin kabul edilmesi ve yaşanmasıyla erişilebilecek o Asl'ın ışığında ele alır.[39]

Önceki bölümlerde açıklandığı gibi, gelenek kavramı, bozulmadan korunduğu sürece, bir bütünlük taşır. İlâhî Sıfatların çeşitli yönlerini ve vahyin alıcısı olan insanın doğasını ilgilendiren büyük gerçekler, her dinin gerçekte belirli bir arketipsel gerçekliğin yansıması olduğu gerçeğine rağmen, mutlaka bir şekilde her dinde tezahür etmelidir. Kaynak ve Merkez'e ilişkin mükemmelliğin kaybı duygusu olmayan ve o mükemmelliğin tekrar kazanılmasının yollarını göstermeyen hiçbir din yoktur. Tefekkür dahil herhangi bir biçimde duanın olmadığı ve duanın insanı şekillendirmede bir araç olduğunun kabul edilmediği hiçbir din yoktur. Gerçekliğin bu dünyadaki zaman ve mekân deneyimiyle sınırlandığı ve insanın ruhunun gittiği Öte'nin olmadığı hiçbir din yoktur. *Samsârik* varoluşun ötesinde bir makam olduğunu tazammun eden benliğin fenâ buluşu ve bu makama insanın erişebilmesini talim eden Budizmde bile durum böyledir. Dinin daha birçok temel ögesi, hep aynı biçimde olmasa bile, bütün dinlerde bir şekilde tezahür eder.[40] Ama yine de, İbrahimî, Hindî, İranî veya Şamanî gibi din gruplarını birbirinden ayıran temel farkları kimse gözardı edemez. Fakat her dünyanın kendine özgü manevî bir özelliğinin olduğu bu farklı dünyalar içinde hikmet açısından bakış belirli temel ögelerin varlığını sezebilir ve böyle dinsel gerçekliği ilgilendiren kavramsal anahtarları yönteminde uygulayabilir.

Örneğin Tanrı'ya giden veya insanla Tanrı arasında, üç yol ya da ilişki vardır. Bu yollardan biri korkuya, biri sevgiye, diğeri de bilgiye dayanır. Bu yollar uygulamadaki manevî hayatta iyi bilinen daralma, genişleme ve birleşme mistik aşamalarına karşılık gelir.[41] İnsanlığın büyük geleneklerinin tamamında bu ögeler bir şekilde bulunurlar ve o geleneğin özelliğine göre farklı şekillerde tezahür eder-

39. Bu tema için bkz. Schuon, *Formes et substance dans les religions*, özellikle s. 19 vd.
40. Bütün ögelerin bütün dinlerde tekrarlandığını veya örneğin zaman, yaratılış, hatta kıyametle ilgili gerçekliklerin her dinde aynı olduğunu söylemiyoruz.
41. Bu aşamalar Hıristiyan mistisizmi içinde genel hatlarıyla ele alınmıştır. bkz. E. Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York, 1960, kısım 2.

ler. Hatta o geleneğin tarihsel açılımı içinde ortaya çıkarlar. Yahudilikte kutsal kitapta Eski Ahdin ilk beş kitabında bulunan korkuya dayanan görüş açısını Neşideler Neşidesi ve Mezmurlar kitaplarında ve yüzyıllar sonra Kabbalistlerin hikmetinde bulunan sevgi görüş açısı izler. Hıristiyanlıkta Çöl Papazları'nın korkuya dayalı mistik davranışlarını kısa bir süre sonra sevgi ruhaniyeti izlemiştir. Ancak Ortaçağın sonlarına doğru Hıristiyanlığın hikmet boyutu gelişmiş ve onun da gelişmesini tamamlamasını Rönesansta Hıristiyanlığa olan isyan engellenmiştir. İslâm'da ise aynı çevrimin daha hızlı seyrettiği görülür; bilgiye dayalı maneviyat gelenekte daha erken ortaya çıkmıştır. Her gelenekte dinî ve manevî hayatın bütün bu temel davranış ve tiplerinin ortaya çıkış biçimlerindeki farklılıklarla birlikte, korku, sevgi ve bilgi ögeleri bütün geleneklerde bulunmak zorundaydı. Her bir din farklı bir ögeyi daha çok vurgulamış; Yahudilik korkuya, Hıristiyanlık sevgiye ve İslâm da bilgiye ağırlık vermiştir. Bu ögeler Hinduizmde de vardır ve açık bir şekilde *karma, bhakti ve jnâni* yoga olarak nitelenir. Budizmin teistik olmayan yaklaşımında bile bu ögeler Theravada, Vajrayana ve Mahayana ekollerinde farklı kombinasyonlarda ve bağıntılarda görülür.

Çeşitli dinsel olguları anlamada rehber olarak metafiziksel kavramların bu şekilde uygulanmasının başka bir örneği de bütün dinleri niteleyen hakikat ve huzur (presence) ögelerinde bulunabilir. Bütünlük arzeden her din bu iki ögeyi içermelidir. Her din selamete çıkaran ve kurtaran bir hakikata ve cezbeden, dönüştüren ve kurtuluşa, selâmete götüren bir araç olan huzura sahip olmalıdır.[42] Fakat dinin bu temel ögeleri bütün geleneklerde aynı biçimde bulunmaz. Örneğin İbrahimî dinlerden Hıristiyanlıkta bir anlamda huzur vurgulanırken, İslâm'da hakikat vurgulanır. Ama, şüphesiz hakikatsız bir Hıristiyanlık ve varlığın huzuru fikrinden mahrum bir İslâm olmaz. Yine İslâmî gelenekte Sünnîlik hakikatı daha çok vurgularken, Şiîlik de varlığın huzurunu vurgular. Bu iki öge yine Hinduizmde ve Budizmde de vardır; bazı ekoller dinin gerçeğini oluşturan bu iki ögeden birini, diğer ekoller ise diğerini vurgularlar. Temel bilgi bu rehberi Akl'ın "gayb hazinesi"nden alır ve kutsal biçimin farklı dünyalarına, bu dünyaları içlerindeki özelliğe zarar vermeden ya bir olgu ya da tarihsel bir etki olarak incelenmesi gereken gerçekler gibi göstermeden anlaşılabilir kılmada kullanır.

42. Bkz. Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, bl. 1, "Truth and Presence."

Ancak bu çeşit bir bilgi kutsal biçimlerin ve anlamların hayret verici çoğulluğunu bu çoğulluğun ormanında kaybolmadan veya bu çoğulluğu kutsaldan başka birşeye indirgeyip aslî önemlerini tahrip etmeden hesaba katabilir. Yine ancak temel veya kutsal bilgi tarih ötesi gerçekliğin vizyonuna sahip bir yaklaşım ile bu gerçekliğin zaman ve tarih içinde ortaya çıkması açılımının merkezine odaklanan yaklaşımı birleştirebilir. Dinlerin sadece böyle bir bilgisi tarihsel olarak keşfedilmiş herşeye —şüphesiz bir tarihçinin yaklaşımıyla yorumlanmış olarak değil— doğal olarak Ebedî'den gelen ve Ebedî'nin bir çağrısı olan şeyleri geçici ve değişen şeylere indirgemeden saygılı kalabilir.

Diğer dinleri bu yaklaşımla incelemenin esoterik bir niteliğe sahip olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. İnsan bir biçimin iç anlamına iç ya da esoterik bilgi olmadan erişemez. Aslî bilgi gerçekte daha önce tanımlandığı ve açıklandığı anlamda esoterizm olmadan kazanılamaz. Sadece ciddî esoteriklerin dinler arası incelemeleri en derin düzeylerde bir dinsel dünyaya ilişkin eksoterism veya yakîn ve "mutlaklığı" kurban etmeden yürütebileceği söylenebilir. Eğer ulaşılabilir olsaydılar hikmet ve irfan sahibi kişiler dinler arasında ve din içindeki gerçek diyaloglar için mükemmel kişiler olurlardı. Schuon'un dediği gibi, topyekün dinsel bir anlama, değerlendirme ve hoşgörünün ve dinler arasında bir uyum ve birliğin insan atmosferinde bulunmadığı, sadece İlâhî Stratosfer'de bulunduğu söylenebilir. Şüphesiz bütün inananlar veya başka dinleri inceleyen alimler esoterik, velî veya hikmet sahibi değildirler, ancak insanın atmosfer içinde hayatta kalabilmesi için stratosfere ihtiyacı olduğundan, dinsel diyalog veya yüzleşme konusunda Kutsal Stratosfer açısından konuya eğilmek günümüzde daha çok hayatî önem taşır. Diğer bazı alanlarda olduğu gibi, bu mertebede de geleneğin esoterik boyutunun varlığı, o geleneğin dengesinin korunması için mutlaka gereklidir; çünkü sadece o çok önemli sorulara cevap verebilmektedir. Bu önemli sorulardan bazıları modern dünyada dinsel evrenlerin ve kutsal biçimlerin çokluğuyla ilgilidir.

Dinlerin çeşitliliğini anlamada temel veya kutsal bilginin önemini kavramaya çalışırken, modern zamana ait olmayan, profan bilgiden çok tam olarak kutsal bilgiyi ilgilendiren dinsel karşılaşma olaylarına bakmak ilginç olacaktır. Bu karşılaşmaların bazıları polemik ve teolojik nitelikli olmuştur; bunların örnekleri Yahudi, Hıristiyan ve İslâmî kaynaklarda bulunur. Arapça literatürde bu çeşit hatırı sa-

yılır miktarda metin vardır.[43] Bu eserler ve içerikleriyle burada çok fazla ilgilenmemekle birlikte bunların kutsal etkilerin varlıklarıyla yüklü bir dünyada iman kuvvetinin gerçek ilahiyatçıların mantıklı düşünme yeteneklerini, bugün kendisini teolojik olarak adlandıran pek çok seküler akılla karşılaştırıldığında ne ölçüde etkilediğini göstermede çok önemli oldukları belirtmeden geçmeyelim. Konumuza daha yakından ilgisi olan karşılaşmalar, aslî bilgiye sahip ve hikmetli bir geleneği yaşayan bir bilgenin başka bir dinsel dünyadan bir bilgeyle karşılaşma durumlarıdır. Bunlara örnek olarak, Cusalı Nicholas, Celâleddîn Rûmî, ve şüphesiz Hindistan'da Hinduizmi anlamaya çalışan pek çok sufî ile İslâm'ı anlamaya çalışan Hindular gösterilebilir. Sanskritçe kutsal kitapların Dârâ Şukûh gibi şahsiyetlerce yapılmış Farsça tercümeleri, veya Mîr Findiriskî gibi Müslüman bilgelerin *Yoga Vaisistha* gibi Hinduizmin temel eserleri için yazdıkları yorumlar şöyle bir bakıp geçilecek kültürel olgular değildir.[44] Bunlar insanlık tarihinin çağdaş insan için çok önemli kesimlerini temsil ederler, çünkü modern dünyanın seküler bağlamından uzak olarak inançlı insanların diğer dinleri anlamak amacıyla, İbrahimî ve Hindu dinleri arasında olduğu gibi önemli engellere rağmen, nasıl çaba gösterdiklerini gösterirler. Bu alanda, İslâmî gelenek çok daha zengin bir mirasa sahiptir. Bu miras sadece karşılaştırmalı dinler konusunda nasıl olsa bugün olduğundan daha ciddi bir biçimde eğilecek çağdaş Müslümanlar için değil, Batı için de önemlidir.[45] Bu örnekler Batılı alimlere, kendilerinin diğer dinleri araştırmalarında, dinsel sınırları geçişteki zor görevi ilgilendiren ögelerle sekülerize edilmiş bir akıl ve kutsallığı giderilmiş bir bilgiyi ilgilendiren ögeleri ayırt etmede yardımcı olabilir. Buna aynı görevi daha "acil" durumlarda üstlenmek

---

43. Bunların en ünlüsü Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eseridir. *Milel* kelimesi *millet* kelimesinin çoğuludur ve çeşitli dinsel cemaatların teolojik görüşleri anlamındadır. *Nihâl* ise *nihle* kelimesinin çoğuludur ve felsefî ekol, görüş anlamına gelir.
44. Başarılı bir metafiziksel şair olan Mîr Findiriskî, İsfahan'da İbn Sina'nın *eş-Şifâ* ve *el-Kanun*'unu okuttu; elkimyâ konusunda önemli bir eser yazdı. *Yoga Vaisiştha* için önemli bir yorum kaleme aldı. İslâmî ve Hindu entellektüel geleneklerinin karşılaşması açısından bu yazar daha derinden incelenmelidir. Mîr Findiriskî konusunda bkz., Nasr, "The School of Isfahan," *A History of Muslim Philosophy*, c. 2, s. 922 vd. Mîr Findiriskî ve yazdığı tefsir konusunda, Harvard Üniversitesi'nde yapılmakta olan bir doktora çalışması vardı. Bu satırların yazıldığı tarihte, F. Müctebâî henüz bu çalışmasını tamamlamamıştı.
45. Bkz. S. H. Nasr, "Islam and the Encounter of Religions," *Sufi Essays*, New York, 1975, s. 106-34.

isteyen pek çok modern alimin katkısı da vardır. Bu durumlar aynı zamanda kutsalın duygusuyla yüklenmiş bir zekanın kutsal biçimin diğer dünyalarının varlığına, karşılaştırmalı dinler konusunda ister ilahiyatçı olsun ister son derece seküler olsun modern alimlerin yaklaşımlarından farklı olarak nasıl yaklaştığını gösterir.

Aşırı derecede ihmal edilmiş bu örnekler tüm ayrıntılarıyla incelenmiş olsalar bile, sadece modern dünyada aslî bilgi kutsal biçimin dünyalarına dinsel bir varlık olarak modern insanı ilgilendirdiği ölçüde ayrıntılarıyla uygulanmıştır. Böyle birşeye girişmek normal zamanlarda gerekli olmadığı için, esasen aynı Gerçeği konuşan farklı diller olan, hatta aynı İlâhî Dil'in farklı lehçeleri olan çeşitli dinlerin dillerinin şifresini çözme işi gelenek güneşinin batma saatine kadar geciktirilmiştir. Böyle bir çaba İslâm dahil birçok geleneğin kıyametle ilgili öğretilerine göre,[46] yeniden doğacak ve bütün kutsal biçimlerin anlamlarını ve derinden birliklerini açıklayacak ve insanlığın dinsel birliğini gerçekleştirecek Güneş için zemin hazırlamaktadır.

Günümüz insanı hem modern dünyanın sekülerleştirici etkilerini hem de diğer dinî evreleri yaşamakta olduğundan, farklı dinlerin incelenmesinde geleneğin başarmış olduğu görev böylece dinin hayatının kendisi için kaçınılmaz bir öge olmaktadır. Dinlerin incelenmesinde sadece kutsal bilgi kavramına dayanan gelenekçi yöntem ve yol hem nazik yorum ve beyanların hem de fanatik münazaraların ve zıtlaşmaların ötesine gidebilir. Ancak aslî ve kutsal bir bilgide kökleri olan ve kutsala bağlı bir akıl aracılığıyla kutsal, işlem sırasında kutsallığı giderilmeden, incelenebilir.

Bilginin yeniden kutsallaştırılmasının ilk meyvesi, geleneksel doktrinin ustalarınca yürütülmüş olan dinlerin bu şekilde incelenmesi çalışmalarının genişletilmesidir. Böylece çeşitli dinlerin incelenmesi sadece göreceleştirme süreci ve kendi içinde dine karşı bir etkinlik olmayacaktır. Yalnızca bir din kutsal bilimi (*scientia sacra*) —genellikle anlaşıldığı şekliyle dinler bilimi değil— günümüz insanına kişinin kendi dünyasının kutsal karakterini tahrip etmeksizin kutsal şekil ve anlamın diğer dünyalarının inanılmaz güzellik ve zenginliklerini elde edilebilir kılar.

---

46. İslâm'a göre, kıyametten önce Mehdi ortaya çıkınca sadece barış ve selameti yeniden sağlamakla kalmayıp zahirî dinsel biçimleri kaldırıp onların iç anlamlarını ve esas birliklerini ortaya çıkaracak ve böylece bütün dinleri birleştirecektir. Benzer durumlar diğer geleneklerde de vardır. Örneğin, Hinduizmde tarihsel çevrimin sonunda kıyametle ilgili olaylar çeşitli dinsel biçimlerin birleşmesiyle ilişkilidir.

Bir'den kaynaklanan kutsal bilgi, yine Bir'den kaynaklanmış olan çokluğun çeşitli dünyalarına nüfuz etmeye muktedirdir; kendi ayrılış noktasının ve kendi geleneksel temellerinin aleyhine birşeyi yoktur. Hakk'ın yarattığı, kutsal biçimin çeşitli evrenlerini aydınlatan aşkın Gerçek'i doğrular. Bu şekilde kutsal bilgi, hayatın ve düşüncenin tamamından kutsalın yokluğu hastalığından muzdarip bir dünya için bir panzehir, İlâhî Rahmet'ten kaynaklanan bir panzehirdir.

ONUNCU BÖLÜM

Kurtuluş Olarak Kutsalın Bilgisi

Bir çömlek yapıldığı çamuru, bir kumaş dokunduğu ipliği hatırlatır. Dünyanın adı da şuurlu olmayı temsil eder. Dünyayı inkâr et ve onu bil.

Şankara, APAROKSHANUBHUTI[1]

Gerçeği bileceksiniz, ve gerçek sizi özgür kılacak.

Yuhanna İncili

Kutsalın bilgisi özgürlüğe ve her türlü kölelikten ve sınırlamalardan kurtuluşa götürür; çünkü Kutsal Sınırsız, Sonsuz ve Ebedî'den başkası değildir. Bütün kölelik cahillikten gelir; cahillik de nihaî ve indirgenmez gerçekliği, içinde gerçek olmayan birşeye indirger. Gerçeklik nihaî anlamında Gerçek'ten başka birşeye ait değildir. Bu nedenle hikmete dayalı bakış açısı bilginin rolünü, Hinduizmin *mokşa* dediği kurtuluş ve özgürlüğe götüren bir araç olarak görür. Bilmek kurtulmaktır. Geleneksel bilgi gerçekte her zaman geçmişte daima bilinmiş fakat unutulmuş olanın tekrar keşfedilmesini amaçlar —yeni keşifleri amaçlamaz— çünkü Logos başlangıçta bütün bilginin temeliydi ve bu bilgi hazinesi insanın ruhunda hatırlama ile ortaya çıkarılmak üzere gizli biçimde yatmaktadır.[2] Bilinmeyen, uzakta, bilginin mevcut sınırları dışında değil, insanın

1. *Direct Experience of Reality*, trc. Hari Prasad Shastri, Londra, 1975, s. 51.
2. Bugünkü bilim adı verilen zahirî bilgi birikiminin aksine, aslî bilgi insan ruhunun özünde olan Logos'a bağlıdır. Dahası aslî bilgi diğerinin köküdür; öyle ki diğer bilgi otantik bilginin bir türünü veya derecesini temsil eder. Kökü bilmek ayrıntıyı değilse bile ilke olarak bütünü bilmek demektir; dolayısıyla ayrıntıların, cüz'îlerin bilgisinin son bulmayan birikme sürecinden ve Bir'in kozmik labirentteki sonsuz yankılanma ilkesinin çeşitli uygulamalarından kurtulmak demektir.

burada ve şimdi bulunuşunun merkezinde, her zaman bulunduğu yerdedir. Sadece bizim onun varlığını unutmamızdan dolayı bilinmiyor. O ışıması durmamış bir güneştir; fakat körlüğümüz onun ışığını algılamamızı engelliyor.

Geleneksel bilgi kavramı özgürlük ve kurtuluşla ilgilenir, çünkü aslî bilgiyi sadece düşünme yeteneğine değil Akl'a nisbet eder ve kutsal bilginin daima hâzır ve nâzır olan ve öncelikle bir Varlık ve İlim olan Hakikatla daima uyum içinde olduğunu görür. Kutsal bilgiyi zaman içinde gerçeklerin ve kavramların birikmesi şeklinde yavaş yavaş ortaya çıkan bir gelişme olarak görmez. Bütün geleneksel medeniyetlerde var olagelmiş olan bu bilgi birikimini de inkâr etmeden,[3] gelenek kutsalın bu merkezî bilgisini ve tüm sınırlama ve cehalet esaretinden, bizi fiziksel olarak sınırlayan dış dünyanın ve ölümsüz ruhumuzu içimizde mahkum yapan insan aklının esaretinden kurtuluşa götüren soylu bir yol olan kutsal bilgiyi vurgular.

Duyu organlarıyla algıladığımız ve deneysel olarak elde ettiğimiz verilerin mantıksal analiziyle ilgili olarak aklın sıradan bilme fonksiyonunu ele alırken,[4] gelenek, bilginin rolünün bu düzeyde sınırlı kalmasına veya aklın rolünün analitik fonksiyonuyla sınırlandırılmasına karşı çıkar. İnsan aklının zaman ve oluş ötesinde olan o bilgiyi elde edebilmesindeki soyluluğunu görür. O bilgi, dikkatlerimizin tamamını ayrıntı ve gerçeklerin birikiminde daha derinlere çekme yerine, insanı, her türlü varlığın kaynağı, fakat varolan her şeyden öte olan sınırsız Varlık'ın seviyesine yükseltir. O Varlık'ı bilme, prensip olarak, varolan herşeyi bilmek ve böylece tüm sınırlayıcı varoluşların esaretinden kurtulmaktır.[5] Sıradan bilgi varolan şeylerin

---

3. Burada bir konuyu belirtmek gerekiyor. Bugün bilimsel adı verilen bilgi bütün geleneksel toplumlarda, günümüzde önemi genellikle yanlış anlaşılan geleneksel bilimlerle birlikte vardı, ancak "dindışı" bilimler entellektüel sahnenin ortasına hiçbir zaman gelemediler. Ama yine de, geleneksel toplumlarda yaşatılan bilimlerin tamamının sembolik ve metafiziksel önemi olan geleneksel veya kozmolojik bilimler olmadığını ilave etmek gerekir. Bunların bazıları sadece zihinsel spekülasyonlar veya daha sonraki yüzyıllarda daha mükemmel gözlemler sonucu düzeltilmiş deneysel bilgilerdi. İskenderiyeli astronomların güneş ve dünya arasındaki mesafeyi ölçmeleriyle —sonraları astronomlar daha hassas hale getirmişlerdir— Proclus ve Nicomachus'un açıkladığı şekliyle geometri ve aritmetiğin sembolik anlamı karıştırılmamalıdır.
4. Birinci Bölüm'de söz edildiği gibi, aklın bu fonksiyonunun bile bir kutsal yönü vardır; çünkü mantık Logos'un akıl üzerine bir yansımasıdır ve kategorileri de kesinlikle rastgele değil, ontolojiktir.
5. Öncelikle bir matematikçi ve şair olan, Batının kendisi hakkındaki düşüncelerinin aksine, bir zevk düşkünü değil de bir ehl-i irfan olan Ömer Hayyam çeşitli bilgi ta-

özellikleri ve durumları hakkındadır. Kendi düzeyinde geçerli olmasına rağmen özgürlüğe ve kurtuluşa götürmez. Buna karşılık, güçlü bir şevk ile birlikte olduğu zaman, bu bilgi insanı daha derin ayrıntı ve gerçeklerin bilgisine götürürken *mâyâ*'nın ağında tüketebilir. Bu arada da onu bilgisini genişlettiği izlenimi veren olgu ve ayrıntıların daha da artmış birikimine doğru götürürken aslında idrâk ve varlığın cüz'î bir düzeyinin sınırlarına hapseder. Kurtuluşa götüren bilgi varoluşun kökündedir. Bu bilgi *Âtman* ve *mâyâ* arasındaki temel ayrıma ve *Âtman*'ın ışığında *mâyâ*'nın bilgisine dayanır. Bu bilgi, bütün gerçeği ve bütün bilgiyi içeren ve bütün sınırlamalardan kurtaran aslî bilgidir, *Lâ ilâhe illâllah*'tır. Varlığı aklın delip geçici ışığıyla bilmek, zihni meşgul eden fakat esaretten kurtarmayan sınırlı bir bilgi tipiyle ilgilenmekten özgür olmaktır.

Bilginin kurtuluşa götürmesi için onun insan tarafından tamamıyla gerçeklenmesi ve insan mikrokozmosunu oluşturan herşeyle ilişkide olması gerekir. Entellektüel sezgi, çok kıymetli bir Tanrı vergisi olmasına rağmen, gerçeklenmiş —künhüne vâkıf olunmuş— bilgi değildir. Zihinde hıfzedilen doğru, doğru olduğu ve çok yüksek değere sahip olduğu halde, birşeydir, onun tahakkuku, gerçeklenişi ise başka birşey.[6] Gerçeklenmiş bilgi sadece bilmenin mükemmel bir aracı olan akılla değil, aynı zamanda irade ve psişeyle de ilgilenir. Bu bilgi o insan üstü gerçekte insanın rol alma biçimi olan manevî özelliklerin elde edilmesini gerektirir. Tahkike dayalı olarak gerçeklenen bilgi cismanî alemi bile etkiler ve dönüştürür. Bir bilgenin, hikmetle kurtuluşa ermiş birinin fiziksel aydınlığı ve nuru kut-

---

lep eden tipleri ve bilme tarzlarını tartışmıştır. Hayyam, bilmenin en iyi yolunun, hayatın kısa, bilginin de çok olmasından dolayı, kişinin nefsini temizlemesi ve böylece kalbin bütün bilgilerin bir aynası haline gelmesi olduğu sonucuna varmıştır. Diğer sınıflardan bilgi sahiplerini tanımladıktan sonra, sufîler hakkında şunları yazmıştır: "Sufîler bilgiyi tefekkürle veya sebepleri ve sonuçları düşünüp muhakeme ederek değil de, nefislerini ve amellerini temizleyerek talep ederler. Tamamen saflaşıncaya kadar nefislerini tabiat ve bedenin kirlerinden temizlerler. İşte o zaman manevî dünya ile yüz yüze gelirler ve böylece o dünyanın biçimleri gerçekten hiçbir şüphe veya belirsizliğe meydan vermeksizin nefislerine yansır. Bu, yolların en iyisidir; çünkü Tanrı'nın mükemmelliklerinden hiçbir şey ondan uzak tutulmaz ve önünde hiçbir engel veya perde kalmaz." Nasr, *Science and Civilization in Islam*, s. 33-34. Bu metin Hayyam'ın *Risale-i Vücud*'undan alınmıştır—İngilizce tercüme Nasr'a aittir.

"Metafiziksel bilgi birşeydir; onun ruhta gerçeklenmesi ise oldukça farklı başka birşeydir. Beynin tutabileceği bilginin tamamı, insan nokta-i nazarından ölçülemeyecek kadar zengin olmasına rağmen, Hakk'ın nazarında hiçbir şeydir." Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts*, s. 9.

sal bilginin ışığının fiziksel düzlemde bir yansımasıdır. Gerçeklenen bilgi aklın ve bedenin esası olan kalpte, gönülde bulunur ve akıl ve bedeni dönüştürür. Bu bilgi, insanın bütün varlığını ışıkla dolduran, cehaletin karanlığından sıyırıp o bilginin kendi aslı olan göz alıcı parlaklığın giysisiyle giydiren bir ışıktır. Peygamberin dediği gibi, "Bilgi ışıktır" (*el-'ilmu nûrun*) ve gerçeklenen bilgi, sadece aklı ışıtmakla kalmayan, aynı zamanda ruhu güzelleştiren ve bütün bedeni ışıtan o ışığın gerçeklenmesinden başka birşey değildir. Öte yandan gerçekleme, gerekli ve önkoşul olarak hem bedenin hem de ruhun eğitimini, insan mikrokozmosunu kutsal bilginin "zafer ışığını"[7] almaya hazırlayan bir eğitimi gerektirir.

İnsan kendi tutkularının esiridir. Bu tutkular aklın 'normal' biçimde, asıl tabiatına veya İslâmî terminolojide *fıtratına*[8] göre işlevini yapmasını engeller. Kibir, küçük şeylerle uğraşmak ve yalancılık hastalıkları ruhun deformasyonudurlar ve bilginin gerçekleşmesine engel teşkil ederler. Hikmetli görüş bu kötülüklere veya günahlara insanın iradesiyle ilgili olarak ahlâkî bir yönden bakmakla kalmayıp varlık ve bilgiyle ilgili olarak ontolojik bir yönden de bakar. İnsan büyüklenmemeli ve alçakgönüllü olmalıdır, çünkü kendisi değil Tanrı büyüktür ve bizim sahip olmadığımız bazı kemalâta komşumuz sahiptir. Bu nedenle alçakgönüllü olmanın gerisinde duygusallık değil, entellektüellik vardır.[9] Aynı şey sadaka vermek, hayır yapmak, doğru sözlü olmak ve diğer temel faziletler için de geçerlidir. Bu faziletlerin yokluğu veya tersine dönüşümü ruhun deforme olduğunu gösterir ve teolojik olarak ifade etmek istersek, günah işlemeye yol açar. Bilgiyi gerçeklemek için, insanın kendinde bu faziletleri arttırması ve ruhunu bu faziletlerle donatması gerekir. Böylece ruh bilgi meleğinin ziyaretine değer bir duruma gelecektir. Bu bilginin gerçeklenmesi için bir ön koşul olarak bu faziletlerin öneminden

---

7. Bu terim, insanın aklını aydınlatan Kutsal Işıklara *el-envâru'l-kâhire* ("egemen ışıklar"), aydınlatılmış durumdaki insan ruhuna da *en-nûru'l-isbehbedî* ("signeurial ışık") diyen Sühreverdî'nin güçlü ve anlamlı terminolojisinden alınmıştır. Bkz. Suhrawardî, *Opera metaphysica at mystica*, c. 2, ed. H. Corbin, Tahran-Paris, 1977, prolegomena bl. 3; ve Corbin, *en Islam iranien*, c. 2, s. 64-65.
8. İslâm'da insan doktrininin özünü teşkil eden bu kavrama önceki bölümlerde değinmiştik. Fıtrat, insanda vazgeçilmez ve asıl olan ve insanın mükemmellikten kademeli olarak düşüşünün bir sonucu olarak her türlü örtü ile kapatılmış olmasına rağmen değişmeksizin kalan kendi içindeki doğasıdır.
9. Faziletlerin hikmet açısından ele alınması hakkında bkz. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 171 vd.

bahsetmeden kutsal bilgiden bahsetmek, gelenekçi hikmet bakış açısını tamamen yanlış anlamak demektir.[10] Bu faziletler o kadar önemlidir ki, marifet ile ilgili pek çok tasavvufî eser saf bilgiden ziyade bu faziletleri işleyerek, ruhu Birlik veya Tevhid terimleriyle açıklanan saf marifeti almaya hazırlar.[11]

Hikmete dayalı görüş açısı ruhun bütün günahlarını ve deformasyonlarını bir çeşit cehalete veya yanlış tanımlamaya indirger. Böyle bir hastalığın ilacı bilgidir. Ancak, bu indirgeme, hastalığın olmadığı ve ilacın verilmemesi gerektiği anlamına gelmez. Hikmet görüşünün kibrin kökünün, Tanrı'nın herşey olduğu bizim de hiçbir şey oluşumuz gerçeğinden cahil kalmada olduğunu görmesi, bu teorik bilgiyi zihnimizde tutarak kibirlenmeye devam edebiliriz anlamına gelmez. Bu, belirli bir hastalığa belirli bir ilacın çare olacağını yazan bir kitabı okumak gibidir. Kitaptan okunan o bilgi kendi kendine hastalığı tedavi etmez. Çok acı olsa bile o ilaç yutulmalıdır. Benzer şekilde, insan gerçekte alçakgönüllülük faziletini, duygusal anlamını değil de entellektüel anlamını kavradıktan sonra bile, kendinde geliştirmek zorundadır. Sadece alçakgönüllü olmakla insan kendi varlığında alçakgönüllülüğün altında yatan ve onu gerektiren gerçekliği idrak eder. Aynı şey diğer faziletler için de geçerlidir. Kuşkusuz farklı faziletler üzerine vurgulamalar her geleneğin yapısına, ve gelenekte her zaman bir örnek veya model olarak alınan kurucunun manevî gerçekliğine bağlıdır. Fakat, alçakgönüllülük, hayırseverlik ve doğruluk gibi önemli faziletler her yerde vardır, çünkü bunlar derinlemesine insan olmanın gerçekliğine ve manevî gerçekleşmenin aşamalarına karşılık gelirler.[12]

---

10. Konu bu çalışmada daha fazla vurgulanmamışsa, bunun nedeni konumuzun kutsalla ilişkili olarak bilginin kendisi olmasıdır. Ama kimse bu bilginin herhangi bir şekilde gelenekçi eserlerin sürekli olarak vurguladığı ahlâkî ve manevî faziletlerden ayrılabileceği kanısına varmamalıdır.

11. Böyle bir sufî eserine örnek olarak İbn el-'Arîf'in meşhur *Mehâsinu'l-Mecâlis*'i gösterilebilir. Fakat Ebu Nasr es-Sarrâc'ın *Kitâbu'l-Luma*'ı, Ebu Turab el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u ve İmam Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin *Risâletü'l-Kuşeyriyyesi*'si gibi daha önceki dönemlerde yazılmış eserler de aynı kategoriye girerler.

12. Manevî olgunlaşmanın —kemale ermenin— çeşitli yöntemlerindeki teknik ve yaklaşımların farklı olmasına rağmen, her bir olgunlaşma sürecinde temizlenme, inkişâf ve birleşme olarak üç büyük aşama vardır. İnsanda birşey ölmeli ve birşey inkişâf etmelidir; ancak ondan sonra insanın özü o birleşmeye erişebilir. Bu konuda Hallâc şöyle der (*Divan*, s. 46):

وفي فنائي فنا فنائي   وفي فنائي وجدت انت

Faziletler bizim hakikate iştirak tarzımızdırlar. Daha önce de bahsedildiği gibi kutsal, insanın bütün varlığını ortaya koymasını ister. Bu, kutsal bilgi konusunda da geçerlidir. Bu nedenle ruhumuzu gerçeğe uyumlu olarak güzelleştiren süsler olan faziletlere gereksinim vardır. Metafiziksel açıdan kurtuluşa götüren yüce bilginin elde edilmesi, ruh ve faziletler dahil görece olan herşeyin göreceliliğinin idraki, ve ruhun Tanrıya bir hediye olarak sunulmasıdır. Fakat bu ruhun alanının ötesine gitmek, ruhun dönüşümünden başka bir biçimde mümkün değildir; çünkü Tanrı'ya O'nun Celâli'ne uygun olmayan ve O'nun Cemal'ini yansıtmayan bir hediye sunulamaz. İlâhî Varlık olan Kutsal, ruhu dönüştürür ve ona güzellik, güç ve akıl ihsan eder, ancak sadece ondan sonra insana o nurlandırıcı ve birleştirici, başkalığı ve ayrılığı eritip yok eden marifeti aldığı Kutsal'ın o iç odasının kapısını açmak için bu hediyeleri geri alır. Yüce Varlık adına faziletlerin önemini küçümsemek veya hor görmek, sanki insan sahip olmadığı birşeyi atabilirmiş veya bulunmadığı yerin ötesine geçebilirmiş gibi, biçimleri kendi düzeylerinde biçimden münezzeh olanın adıyla inkâr etmek kadar bir cehalet veya *avidyâ*nın bir sonucudur.

İdrak edilen bilgi ile faziletlerin birlikte olması, bu bilginin kavramların salt düşünsel olarak kavranışından ve onlar üzerine hükümler verilmesinden ne kadar uzak olduğunu gösterir. Söz konusu fark burada anlaşıldığı gibi bilgiyle sevgi arasındaki organik ve kopmaz ilişkide de görülebilir. Salt düşünsel bilgi, sevgi veya sevmeyle hiçbir ilişkisi olmadan veya bu bilgiye sahip kişinin sevmeye ilişkin niteliklerinden bağımsız olarak varolabilmektedir. Kutsal bilginin elde edilmesinde mutlaka bir sevgi ögesi bulunmalıdır; çünkü bu bilginin amacı birleşmedir ve bu bilgi insan ruhundaki sevgi gücü dahil insanın bütün varlığını sarar. Sevgi ve bilgi yollarının büyük farklılıklar göstermesine rağmen, marifet sahibi *gnostik, jnâni* veya *el-'ârif billah,* kendi yolu sadece sevgi veya *bhakti*'ye dayanan manevî yolun ilgilendiği ben-sen dualitesiyle sınırlı olmamasına rağmen, sevginin ima ettiği şeyden yoksun olamaz. Hıristiyan mistisizmi büyük ölçüde bir sevgi mistisizmidir,[13] ancak başka yerlerde olduğu gibi, Hıristiyan ge-

---

Yokoluşumda yokoluşum yok oldu,
Ve yokoluşumda buldum Seni.

Manevî olgunlaşmanın bu üç evrensel aşaması, basit ahlâkî anlamda değil de metafiziksel anlamda anlaşılırsa, alçakgönüllülük, hayırseverlik ve doğruluğa karşılık gelir. Bkz. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human, Facts,* kısım 5.

13. Hıristiyanlıkta mistisizmin temel yolu olarak sevgiye verilen özel önem mistisizm

leneğinde var olan marifet perspektifi, Dionysius veya Eckhart'ta görüldüğü gibi, kesinlikle sevgi boyutundan yoksun olmamıştır.

Bununla birlikte, İslâm gibi maneviyatçılığı marifete ilişkin olan geleneklerde sevgi ögesi, İbn Arabî veya Rûmî'nin eserlerinde açıkça görüldüğü gibi, her zaman mevcuttur. Sevgi ögesi, bilgi yolunun sevgi yolundan açık olarak ayrıldığı Hinduizm gibi bir geleneğin hikmet görüşünde bile mevcuttur. Şurası hiç unutulmamalıdır ki, çok büyük bir Hindu hikmet üstadı olan ve nihaî gerçeğin sadece *Âtman*, diğer herşeyin bilgi ve ayrım ışığıyla delinip geçilmesi gereken *mâyâ* olduğunu kabul eden Advaita Vedanta ekolünün babası bulunan Şankara, Şiva'ya ibadet niteliğinde ilahiler bestelemiştir. İslâmî gelenekte ise Varlığın Aşkın Birliği (*vahdetü'l-vücûd*) doktrinini formüle eden İbn Arabî, *Tercümanü'l-Eşvâk* (Arzuların Tercümanı) adlı eserinde de görüldüğü gibi, sevenin gücüyle Sevgili'ye olan şevkin tazammun ettiği şeylerle yüklü olan bir sevgi diliyle eserler yazmıştır. Bundan da öte, idrakin en yüksek aşamasına ulaştıktan sonra, sonunda "Tanrı yine Tanrı'dır, kul ise yine kul" demiştir.[14] Bilgi kanalıyla ve yok olma ve hiçlik kapısından geçerek Bir'in idrakiyle ilgili olarak birleşmenin kutbu, İbn Arabî'nin deyimiyle, seven ve Sevgili veya kul ve Tanrı arasındaki ilişkiye dayanan diğer kutbu geçersiz kılmaz. Sadece idrak edilen bilgi kanalıyla insan bu gerçeğe ulaşır ve Bir'in deneyimini gerçekten tadar. Bu da Bir'in ışığında kulun kendi hiçliğinin farkında olmasına imkân verir.[15] Işınlarının hem ışık hem de ısı olduğu, hem nurlandıran hem de canlılık veren Güneş gibi; saf bilginin sevgiden ayrılamamasıyla birlikte, sadece marifet o kutsal bilginin kazanılmasına imkân verir. Hakk'ın idraki/tahakkuku ile onun hakkındaki zihnî meşguliyet arasında ortak bir zemin olmadığı gibi, marifet ehlinin bahsettiği Nihaî Gerçeklik'in bilgisi ve Bir'i mantıksal olarak ben-sen dualitesine ve kutsal bilimin sözünü ettiği diğer bütün temel ayrımlara karşı çıkan bir zihnî kavrayışa indirgeyen felsefî monizm arasında da ortak bir zemin yoktur.

---

teriminin Doğulu dillere çevirisini zorlaştırmaktadır. Örneğin Arapça'da ne *ma'rifet* ne de *tasavvuf* tam olarak mistisizm anlamına gelir. Yine de evrensel bir anlamda, mistisizmin *tasavvuf* gerçeğini içerdiği söylenebilir.

14. İbn Arabî'nin birlik doktrini konusunda bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 114-16; Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s. 79 vd.; ve Ibn al-'Arabî, *Bezels of Wisdom*, özellikle s. 272 vd. Yine bkz. H. Corbin, *Creative Imagination in Sufism of Ibn 'Arabî*, kısım 1, bl. 1.

15. Bu zor metafiziksel konu için bkz. Schuon, *Logic and Transcendence*, bl. 14, "The Servant and Union."

Bilgi ve sevgi arasındaki ilişki ve geleneksel nitelikli olsa bile teorik bilgi ve bilginin tahakkuku arasındaki ayrım tasavvufta, Rûmî, Attâr veya Necmeddîn Râzî[16] gibi ustaların bilgi veya "akıl" ve aşktan bahsettikleri biçimde ortaya konmuştur. İlk bakışta onların sadece sevgi yolundan bahsettikleri, sevgiye dayanan bir çeşit mistisizmle ilgilendikleri izlenimi edinilebilir, fakat *Mesnevî*'de

Varlık sergileyen yokluklarız;
Mutlak Varlığındır varlığımızın özü.[17]

şeklinde beyitler karşımıza çıkınca durum değişir. O zaman böyle sufîlerin "bilgi"yi "aşk" adına hor gördüklerinde onların tahakkukun hayatî önemini ve teorik bilgi ile gerçeklenmiş bilgi arasındaki ortak bir ölçütün eksikliğini vurguladıkları anlaşılır. Onlar için teorik bilgi aşaması vardır, aşk vardır ve ondan sonra da gerçeklenen bilgi vardır. Gerçeklenen bilgi sevgi ögesini içerir ve teorik bilgi veya akıldan farklı olduğu belirtilmek için *aşk* veya sevgi olarak adlandırılır. Onların görüş açısı böylece bilginin üstünlüğüne karşı çıkmaktan uzaktır ve gerçeklenen ve insanın bütün varlığını fâni kılan o bilgiye dayanır. Teori sözcüğünün *theôria* veya görüş şeklindeki olumlu anlamıyla, teorik geleneksel bilgi ve sufîlerin *aşk* olarak adlandırdıkları gerçeklenmiş bilgi arasındaki tüm ilişkiyi Hâfız bir beyitte şöyle açıklamıştır:

Aklı olanlar [âkilân] *varlık pusulasının eksenidirler,*
Fakat sevgi [aşk] *onların bu dairede hayretler içinde*
dolaştıklarını bilir.[18]

Geleneksel bilgi, teorik bile olsa, varlığın çevre noktalarıyla değil tam merkeziyle ilişkilidir, fakat sadece gerçeklenen bilgi her kavramın ve her düşünsel formülasyonun Mutlak'a göre görece olduğunun ve Kutsal Gerçekliğin huzurunda cehaletin sonucu değil de hayret ve

16. Necmeddîn Râzî tasavvufun meşhur eserlerinden *Mirsadü'l-İbâd*'ın yazarıdır. Sevgi ve bilgi arasındaki ilişkiyi konu alan *Akıl ve Aşk* adlı çalışmasıyla da bilinir.

17. ما عدمهائیم و هستی‌ها نما　　تو وجود مطلق و هستی ما

18. عاقلان نقطهٔ پرگار وجودند ولی　　عشق داند که در این دایره سرگردانند

hayranlığın sonucu ortaya çıkan şaşkınlığın farkındadır. Bu şaşkınlık İslâm Peygamberinin "Ya Rabbi, Sana olan hayretimizi arttır"[19] diye dua ettiğinde kastedilen hayretten başka birşey değildir.

Kutsal bilgi amele de karşı değildir, fakat ameli en yüksek düzeyde sevgi boyutuyla birlikte alır. Günümüzde tefekkür çoğunlukla amele karşı olarak algılanır. Bütünlükle dışa vurmuş bir amelî hayat için tefekkürün hemen hemen tamamen kurban edildiği modern dünyada, çoğu zaman tefekkürün bağımsız olduğunu ve hatta şimdilerde anlaşıldığı şekliyle amelle olan zıtlığını vurgulamak gereklidir. Ancak ikisi arasında doğal bir çelişki yoktur. Amelin en yüksek biçimi, Kutsal İsmin kalple birlikte zikredilmesidir. Bu da insanın iradesinin tümünün iştirakini ve düşüncenin yoğunlaştırılmasını gerektirir; insanın mümkün olan en mükemmel ve güçlü eylemi, nihaî âmili Tanrı'nın Kendisi olan bir eylemi başarmasına imkân verir.[20] Fakat bu eylem aynı zamanda bilginin kaynağıdır ve tefekkürden ayrılamaz.[21] En yüksek düzeyde, bilgi ve amel biraraya gelirken, amelin kendi düzeyinde gnostikler ve mütefekkirler ciltlerle kitaplar yazmaktan büyük sanat eserlerinin oluşturulmasına kadar harikulade başarılar göstermişler, sosyal ve politik mahiyette kurumlar oluşturmuşlardır. Bilgi ve amel arasındaki bu birleşmenin prototipi şüphesiz Logos'un tümel tezahürlerinde, yani hem mükemmel hem de bütün olarak bilgi sahibi olan ve bütün insanlığın hayatını dönüştüren büyük peygamberler veya *avatâr*larda görülür. Amel yolu, ya da Hinduların deyimiyle *karma yoga,* bilgi yolunun tamamını kapsayamaz, çünkü daha küçük olan daha büyük olanı kuşatamaz. Fakat, bilgi manevî erişimin en yüksek yolu olduğundan, hem amel yolunu hem de aşk yolunu kapsar ve insanı hem karşılıklı etki ve tepkilerin hem de duygu olarak anlaşılan sevgiye eşlik eden ikiliğin sınırlamalarından kurtarır; insan adı verilen teomorfik varlığa ait olan hem sevginin hem de amelin gücündeki olumlu herşeyi kendinde toplar.

---

19. يا رب زدنا تحيرا فيك

Manevî haller ve aşamaları ele alan sufî eserler sık sık bir şaşkınlık ve hayret halinden bahsederler. Bu haldeki bir sufî, tarikatın daha ileri aşamalarına ilerler.

20. Kalbin duası/zikri veya katıksız has zikrin yapıldığı bütün geleneklerin hikmetli öğretilerinde, insana kalbi ve diliyle İsmini zikrettiren, nihaî olarak Tanrı'nın Kendisidir.

21. Tefekkür ve amelin geleneksel bağlamlarında ve farklı dinlerde nasıl ele alındıkları konusunda bkz. Y. K. Ibish ve P. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action.*

İnsan halinin bütünlüğü ile ilişkisi içinde kutsal bilginin yapısı ve içeriği hakkında söylediklerimizden sonra, böyle bir bilginin nasıl elde edileceği konusunda da birşeyler söylemek gerekir. Ancak bu konuyu bütün ayrıntılarıyla ele almak kendine özgü ayrı ve geniş bir çalışma gerektirir. Kutsallaştıran ve kurtuluşa götüren bu bilgiye nasıl erişilir? Buraya kadar söylediklerimiz esas alınırsa, bizim aşikar cevabımız, gelenek aracılığıyla olacaktır. Bu cevap gerekli olmasına rağmen tek başına yeterli değildir; çünkü kutsal bilgi, geleneksel bağlamda bile herkese öğretilemeyen ve hatta almaya hazırlanmamış biri için zararlı olabilecek hakikî esoterik tabiatlı meselelerle ilgilenir. Dahası, bu bilgi ahlâktan kesinlikle ayrılamaz. Öğretilecek kişinin ahlâkî nitelikleri dikkate alınmalıdır. Modern dünyada ise durum tamamen tersinedir; bilginin nakli böyle bir bilgiyi alacak kişinin ahlâkî niteliklerinin dikkate alınmasından tamamen ayrılmıştır. Geleneksel görüş sadece hikmetle ilgili olarak değil, fakat her türlü ve biçimdeki bilgi için bunun tamamen tersinedir. Sanat ve zanaatların öğretilmesinde bile öğrencinin eğitiminin hem ahlâkî hem de teknik nitelikli olduğu görülebilir. Belirli bir zanaatla ilgili bilgi, gerekli ahlâkî niteliklere sahip olmayan ve zanaatla ilgili ticaretle birlikte belirli ahlâkî faziletleri hayata geçirme konusunda eğitilmemiş hiç kimseye öğretilemez. Bir zanaat tekniğinin öğretimi zanaat ustasının uygun gördüğü öğrencinin ahlâkî niteliklerine dayanırken, nihaî olarak kutsal nitelikli olan ve tam olarak ifade etmek gerekirse insanın keyfî istimalinde olmayan bilimler için bu durum ne kadar doğru olabilir? Böyle bir bilgiyi etkin bir biçimde öğretmek, insanda bulunan belirli potansiyel ve enerjilerin gerçeklenmesini de gerektirir. Bu potansiyel ve enerjilere de sıradan insan erişemez; erişebilmek için bazı anahtarların yardımıyla ruhun içlerine, varlığın ve şuurun yüksek düzeylerine giden kapıların açılması gerekir.

Bütün bunlar ve eşyanın tabiatında olan diğer pek çok hususun dikkate alınması, kutsal bilgiyi elde etme imkânına sahip gelenekler içinde, bu imkânları esoterik nitelikli ve intisaba elverişli tabiatta olan kişiler, tarikatlar ve kuruluşlar aracılığıyla kullanma ihtiyacına yol açtı. Manevî eğitime olan ihtiyaç, bilen ve başkalarına öğretebilecek bir ustaya, kozmik dağın doruğuna tehlikeli yollar aşarak erişmiş ve başkalarının da aynı şeyi yapmalarına rehberlik edecek bir üstada, bir hocaya veya bir şeyhe olan ihtiyacı doğurmuştur. Ancak ve ancak söz konusu geleneğin kaynağından gelebilen, düzenli bir

biçimde iletildiğinde veya o geleneğin kaynağına erişimin mümkün olduğu her durumda geçerliliğini koruyan hikmet veya inayete kaçınılmaz bir ihtiyaç vardır.[22] Herkese öğretilmeyecek ve daha önce de belirtildiği gibi, almama kabiliyeti olmayanlara zararlı olabilecek bir öğretinin sürdürülmesi ve korunması gereklidir. Böyle bir bilginin bozulmasını, kötüye kullanılmasını önlemek gereklidir. Kozmik şartlar eksoterik ve esoterik ayrımını gerekli kıldığında,[23] bütün bu hususlar geçmişe ait gelenekler içinde özel intisabî örgütlerin bilgiyi nakletme vasıtalarının, talimin ve Japonya'nın Zen'i, Fas'ın tasavvufu gibi birbirinden çok uzak dünyalarda hâlâ gözlemlenebilen benzerlerinin oluşturulmasını gerekli kılmıştır.

Aslında normal zamanlarda, kutsal bilgi kitaplarda nadiren göründü. Öyle olduğunda bile, gerçek öneminin ortaya çıkarılması geleneksel sözlü açıklamayı gerektirdi.[24] Bir irfan üstadı olan Eflatun'un dediği gibi, ciddi şeyler kitaplarda bulunmazlar. Kutsal bilginin binlerce yıldır hayatta kalabilmiş olması ustalarca yazılmış kitapların kütüphanelerde muhafaza edilmiş olmasından değil, sözlü nakilden, iletimden ve yaşayan manevî huzurun süregelmesinden dolayıdır. Böyle bir bilginin hayatta kaldığı her gelenekçi dünyada Logos, o gelenekçi dünyanın kalbinde yatan dine kalple, canla bağlı olan belirli kişilerin hem düşüncelerini hem de bütün varlıklarını ay-

---

22. Bu durum özellikle sufî tarikatlarında vurgulanır. Bütün tarikatlar da İslâm Peygamberine kadar giden silsilelere sahiptirler. Bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971. Bu kitap gelenekselcilikten ziyade tarihsel bir yaklaşımla sufî tarikatları ve silsileleri hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Tasavvufta *silsile* kavramının anlamı için bkz. M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Los Angeles, 1971, bl. 3, "Seen from Within."
23. Hıristiyanlığın durumu oldukça özeldir. Başlangıçta esoterik bir öğreti olduğu halde, bütün medeniyetin bir dini olabilmek için kendini dışa vurmak zorunda kalmıştır ve böylece eso-eksoterizm haline gelmiştir. Geleneksel Hıristiyanlar için Aşai Rabbanî ayininde Tanrı-İnsan'ın Bedenini yeme ve Kanını İçme (ekmek ve şarap) olayından daha esoterik ne olabilir? Bu özel durum hakiki esoterik tabiatlı ögelerin, Templarlar, Fedeli d'amore, Hıristiyan Rosicrucianlar (Gül-Haçlılar), Kabbalistler, Hermetistler ve benzerlerinin durumlarında gördüğümüz gibi, ayrı örgütler olmasını engellemedi. Fakat, böyle grupların hayatları Hıristiyanlık tarihinde her zaman kararsız ve belirsiz kalmıştır. Birinci bölümde de belirtmiş olduğumuz gibi, şüphesiz esoterik boyut Hıristiyan teolojisinin ve felsefesinin esasında tezahür etmiştir.
24. Pek çok kişi için normal esoterik bilginin iletim kanallarının kapalı olduğu modern dünyada kitaplar normal durumlardakinden çok farklı bir rol oynarlar. Sözlü olarak sürdürülmüş olan bazı öğretiler, kendileri için başka rehber olmayanlar için bir rehber olarak yazılı biçimde iletilmeye başladı. Bu şekilde kitapların kullanımı kutsalın bilgisinin iletiminde geleneksel yöntemlerin kaybolmasını —en azından teorik olarak— telâfi eder. Bu durum bütün geleneksel bilginin herkesin kolayca erişebileceği bir biçimde kitaplarda bulunacağı anlamına gelmez.

dınlatmaya devam etmiştir. Kutsal bilginin gerçeklenmesi ancak gizli tutulan disiplinli bir uygulamaya göredir. Gizlilikten amaç hem bu bilgiyi, hem de yetişkinlerin yediği şeyleri yedikten sonra ciddî rahatsızlık geçirebilecek bir bebek gibi, o bilgiyi almaya hazır olmayanları korumaktır.

Böylece, kutsal bilginin gerçeklenmesi daima geleneğin sunduğu imkânlara bağlı olmuştur. Açıkça görüldüğü gibi, kutsal bilgi hem asıl olarak hem de insanlık tarihinde görüldüğü şekliyle dikkate alınırsa, vahiyden, dinden, gelenekten ve ortodoksluktan ayrılamaz. Bugün dünyada dolaşan sahte mürşitler ordusu, Doğuda ve Batıda bulunan tükenmez hikmet hazinesinden ne kadar güzel sözler ve fikirler almak isteseler de kökleri kopmuş bir bitkiyi tomurcuklandıramazlar. İnsanın gerçek ve kalıcı bir biçimde kutsal bilgiyi elde etmesi için insan aklında gerçekleşmesi gereken imkânlar ancak Akıl, Logos ve Logos'un çeşitli dinleri oluşturan tezahürleri aracılığıyla gerçekleşebilirler. Tek başına ve yaşayan bir gelenekten bağımsız olarak böyle bir işlevi yerine getirdiğini iddia eden kişi gerçekte kendisinin Logos veya Logos'un tezahürü olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir iddia, gözler önüne serilen manzara eşliğinde, ne ışık ne de gökgürültüsüne sahip olmadan şimşek olduğunu iddia etmek kadar saçmadır. Bir ağaç meyvesine göre takdir edilir. Gelenekten çıkmış olan ve gerçeklenmenin meyvesi olan *scientia sacra* inayet parfümüne daldırılmış ve semavî güzelliklerle giydirilmiştir. Buna karşılık günümüzde yaygın olan o gösterişçi, taklidî esoterizm ve okkultizm pek çok kaynaktan alınmış geleneksel bilgi kırıntılarına sahip olsa bile, o özgürleştiren ve Ruh'un otantik ifadelerinden ayrılmayan inayet ve güzellikten yoksun olmalarıyla nitelenir.

Tanım gereği kutsal bilginin sadece çok az kişi için olduğu gerçeği ne diğer insanların dinî anlamda kurtuluştan yoksun kalmaları ne de böyle bir bilginin öneminin sadece çok az kişiyle sınırlandırıldığı anlamına gelir. Bütün gelenekler, geleneğin kapladığı bütün insanlar için bir hayat ve ölüm tarzına ve her insana ahirette mutluluğa veya lânetlenmeye, cennete veya cehenneme götüren bir hayat yaşama imkânı veren bir yola dayanır. Amel ve aşk yolları bütün insanlara açıktır. İslâm gibi bir Kutsal Kanunu olan dinlerde, bu Kanun veya Şeriat istisnalar tanımaz, bu kanuna Cüneyd ve Hallac gibi bilgelerden tarlasında çalışan basit köylü veya pazardaki ayakkabı tamircisine kadar, âkil olan herkes tarafından uyulmalıdır. Böyle-

ce hikmet yolu bir kısım entellektüel seçkin kişiye özgü olduğunda Kutsal Adalet yine yerini bulur, çünkü tabiatları bilgi yolunun gerektirdiği biçimde olmayanlar için diğer yollar vardır.[25]

Çok az kişi tarafından elde edilebilmesi, kutsal bilginin önemini sınırlamaz. Gerçekte bu durum bütün bilgiler için, hatta dindışı bilgiler için bile geçerlidir. Dünyada kaç tane fizikçi vardır ve günümüzün en ileri fizik konularını anlayabilecek kaç kişi çıkar? Oysa bu ileri fizik konularıyla ilgilenen, kuramlar oluşturan, deneyler, düzenekler ve keşifler yapan bu fizikçiler gezegenimizdeki hayatı oldukça geniş kapsamlı bir şekilde etkilemektedir. 1920'lerde ve 30'larda yeni konularla ilgilenen fizikçilerin tamamını bir salona veya büyük bir sınıfa doldurmak mümkündü ve onlar, dünyayı sarsan yeni teoriler ve düzenekler geliştirdi. Kutsal bilgiye gelince, çok az kişinin bilgisinin pek çok kişinin hayatı üzerindeki etkisi çok daha büyüktür. Bunun pek çok nedeni vardır. Bunlardan biri modern fiziğin ahlâkla ilgilenmemesi, buna karşılık kutsal bilginin daima içinde hikmetin belirli bir biçiminin çiçeklendiği dinin ahlâkî temelleriyle ilişkili olmasıdır. Her gelenekte esoterizm o geleneğin esoterik boyutundan başka birşey olmamıştır. İşte bu nedenle Taoist bir bilgenin bütün olarak Çin toplumuyla ilişkisi, İskenderiyeli Clement'in Hıristiyan cemaatiyle veya Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî gibi bir sufî velî ve bilgenin İslâm dünyasıyla olan ilişkisi, günümüzdeki bilim adamlarının modern toplumla olan ilişkilerinden çok daha derin ve engin, etkileri ise çok daha yaygın ve kalıcıdır. Dinin yerine geçmeyi amaçlayan Marksizm gibi sahte dinî ideolojilerin yayıcıları olmadıklarında dünya üzerindeki etkileri pratik olarak sıfıra inecek olan modern felsefecilerden söz etmeye bile gerek yok. Söz edildiği durumda ise, artık kelimenin alışılmış anlamıyla felsefe veya bilimle değil de, popülerliğinin kesinlikle "entellektüel" tabiatlı veya sadece bilginin alanıyla ilgili kalmalarını mümkün kılmadığı, kitleleri çeken ideolojilerle uğraşıyoruz demektir.

Özetlersek, kutsal bilginin nicelik olarak sınırlı bir alana yayılmış olması ve savunucu ve taraftarlarının çok az sayıda olması kesinlik-

---

25. Yıkıcı sosyal eşitliğin boyunduruğundaki modern dünyada, entellektüel düzeyde bile insanların, bazı kişilerin çok iyi bir matematikçi veya müzisyen olması, bazılarının da bu alanlarda hiçbir yeteneğe sahip olmamasını adalet ve eşitliğe aykırı görmemeleri, fakat metafiziğe gelince herkesin anlayamayacağı türden bilgileri hor görmeleri ve bilgi alanında, dinî olmasa da, her zaman bir seçicilik prensibinin olmasını unutmaları acayiptir. Bilenler vardır, bilmeyenler de vardır, bu, İlâhî Huzur'a açılan kapının insan olarak yaratılmış herkese açık olmadığı anlamına gelmez.

le onun bütün dünya üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu tazammun etmez. Bir tek lamba, etrafındaki geniş bir alanı aydınlatabilir. Aynı şekilde, kutsal bilginin varlığı, sadece gereklerine uyabilecek ve hikmetli bir yol izleyebileceklere tamamen özgür olma ve kurtuluşa erme imkânları sağlamakla kalmaz, herhangi bir dinî toplumun dengesini koruyabilmesi için gerekli belirli anahtar ve çözümlere erişmeyi de sağlar. Böyle bir bilgi inanç için belirli bir entellektüel destek ve yardım sağlayarak, inanca karşı çıkacak vesvese ve kuşkulardan korunmuş bir dinî dünyada yaşayabilmek için onun çağrısına yeteri kadar dikkat sarfedemeyenlere bile yardım eder. Sadece bu bilgi düşünceyi bütünlüğü içinde harekete geçirir; zihin ve onun rasyonel melekelerinin doymak bilmez, tüketici, insan ve doğa dünyasının canlı dokularını bir asit gibi yakan rasyonalizme köle olmasını engelleyerek zihnin inançla izdivacını temin eder. Modern dünyanın acı deneyimi, içinde böyle bir bilginin engellendiği, söndürüldüğü veya erişilemez duruma geldiği bir dünyaya ne olacağının ve bu bilginin toplumun entellektüel veya dinî hayatında oynayacağı bir rol kalmadığı şeklinde kenarda köşede dile getirilen kaygının —eğer bir ispat gerekiyorsa— açık biçimde ispatıdır.

Kutsal bilginin gerçeklenmesi sorununa tekrar dönelim. Bu bilginin gayesi Nihaî Gerçeklik, bütün arazların üstünde olan Cevher ve bütün biçimlerden münezzeh olan Asıl'dır. İnsanın biçimler dünyasında yaşıyor olmasından dolayı, En Yüce Gerçeklik'e giden hikmet yolu için bile, biçimlerin önemi büyüktür ve daha önce söz edildiği gibi, gerçekte sadece zevkî hikmetin görüş açısı biçimlerin ve sembollerin gerçek önemini açıklar. Manevî sarhoşluk içinde Tanrı aşığı biçimlere kaygısız olduğunu iddia edebilir; fakat gayesi bilmek olan irfan ehli biçimlerin ötesine geçmek için onların anlamlarını deler. İşte bu nedenle çeşitli geleneklerde kutsal sanatın metafiziği, geleneklerinin zevkî hikmet bakış açısına sahip Eflatun'lar, Plotinus'lar, Dionysius'lar, Shih-Tao'lar ve benzerleri tarafından açıklanmış ve yorumlanmıştır. Metafiziksel anlamda, biçimlerin anlaşılması, irfan ehlinin biçimden münezzeh olana doğru yolculuğunun bir yönüdür ve intisabî ve işlevsel olarak bu yolculuğu desteklemede çok önemli rol oynar. İster söz konusu olan irfan ehlinin ait olduğu gelenekçe kutsallaştırılmış bir sembol olsun, ister belirli bir kutsal sanat eseri olsun, isterse irfan ehlinin kendisiyle "bir tuttuğu" bir dağ, ağaç veya göl olsun, biçimler biçimden

münezzeh olanın şarkısını güçlü ve etkili bir biçimde terennüm edenlerin hayatlarında merkezî bir rol oynarlar. En doğrudan *jnâni* tarzında "Ben kimim?" diye soran Sri Ramana Maharshi, kendisini kutsal Arunachala dağıyla "bir tutmuştur."[26] İbn Arabî de marifet konusundaki en güçlü eserlerinden birini Kâbe'yi tavaf eden İranlı bir kadının güzel yüzünü gördükten sonra yazmıştır.[27] Diğer sahile, biçimsizin sahiline erişmiş olan hikmet üstadları biçimlerin almış oldukları tabiî şekillerin kanatlarında buralara ulaşabilmişlerdir. Onlar genellikle biçimlere en duyarlı maneviyat erenleri olmuşlardır. Biçimden münezzeh olanın bilgisinin keşfinde, sanki çevrelerinde, kendi varlıklarında güzelliğin Hakk'ın nuru olduğu prensibini göstermek isterlermişçesine çok güzel eserler yaratmışlardır.

İrfan ehlini bütün biçimlerin ötesinde sahile çıkaran temel biçim şüphesiz vahyin kalbinde yatan, en derûnî ve evrensel anlamıyla dua ve niyazın teşkil ettiği o merkezî tecellîdir. Kutsal bilgi talebinde bulunan kişi insan olarak görevlerinin farkında olan herkes gibi niyazda bulunur. Fakat o kişi aynı zamanda, kalbin duası olan hakikî duayı, uygun tefekkür ve teknikleriyle İlâhî İsm'in zikrini de yapar. İmgeler ve semboller olarak farklı biçimlere dayanan manevî gerçeklenişinin diğer yolları da bulunmakla birlikte, Ulûhiyet'in Adı'nın anılmasına dayanan tefekkür, Ortodokslukta kalbin duasında, Jodo-Shin Budizminde *nimbutsu*'da, Hinduizmde *japa yoga*'da, tasavvufta *zikir*'de olduğu gibi kozmik çevrimin bu döneminde manevî tahakkukun birincil yolunu ve kutsal olan ve kutsallaştıran o bilginin elde edilmesinde en uygun imkânları sağlar.[28] İrfan ehlinin

---

26. Bu büyük bilgenin kutsal dağla olan ilişkisi için bkz. A. Osborne, *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, Londra, 1970.
27. İbn Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı eserini, Ebu Şecâ Zahir ibn Rüstem'in kızının yüzünün güzelliğini gördükten sonra yazdığı söylenir. "Bu şeyhin kendisine bakanları büyüleyen ince yapılı bakire bir kızı vardı. Varlığı sohbetleri aydınlatır, etrafındakileri hayrete düşürür, kendisine bakanları sarhoş ederdi... Mukaddes Beldelerin bilgelerinden bir bilgeydi." E. Austin tarafından *Bezels of Wisdom* kitabının girişinde (s. 7-8) *Tercümânü'l-Eşvâk*'tan alınmıştır.
28. İnsan çevriminin en son dini olan İslâm'a ait olan tasavvufta zikir tekniği manevî gerçekleşmenin merkezî yöntemidir ve bu merkezîlik Kur'ân'ın pek çok âyetinde ve hadislerde doğrulanmıştır; İbn Atâullah el-İskenderî'nin *Miftâhu'l-Felâh* kitabı gibi pek çok klasik eserde bu husus açıklanmıştır. *Vishnu-Dharma-Uttara*'da da *Kali-Yuga*'nın sonunda manevî gerçeklenmenin en uygun yolunun zikir olduğu açık olarak ifade edilir. Aynı gerçek Hıristiyan kutsal kitabında çeşitli yerlerde ima edilmiştir. Schuon, farklı geleneklerin bu konuyla ilgili yaklaşımlarını alıntılayarak bir araya getirmiştir. Bkz. *The Transcendent Unity of Religions*, s. 145-149.

yaptığı bu dua, gerçekte insanın Tanrı'yı zikretmesi değil, Tanrı'nın insanda kendisini "zikretmesidir." İlâhî İsm'in anılması insan olarak insan tarafından değil fakat Kendi'nin biçimlendirdiği yaratığın tertemiz beden ve ruhunun mabedinde Kendi öz İsm'ini zikreden Ulûhiyet tarafındandır. Aynı şekilde, Tanrı'nın kutsal bilgisi insan tarafından insan olarak elde edilmez. İnsan Tanrı aracılığıyla bilir, Ulûhiyet'in ârifi değil, Ulûhiyet tarafından ve Ulûhiyet aracılığıyla ârif olur (İslâm'da, *el-'ârif billah*).[29]

Bilgi yolunun —gerçekte bütün maneviyatın— işlevsel yönlerinin büyük gizemi, insanın biçimden münezzeh olana ulaşmasını mümkün kılan ve insana yardımcı olan kutsal biçimin gücüdür. Bu gizem hiçbir yerde, İlâhî İsm'in belirli bir kutsal —bazen de ayinsel— bir dille tezahür ettiği o yüce kutsal biçimde olduğundan daha doğrudan ve daha güçlü bir şekilde tezahür etmemiştir. Burada, bir ses sistemi veya *mantra* ve harflerin bileşimi, bir görsel ve işitsel salkım halinde birleşirler, kesret ve suret dünyalarının dış yönlerine ait olmakla beraber, insanın varlığını dönüştüren bir huzûr içerirler ve insanı biçimsel düzenin ötesine taşıyacak bir güce sahip olurlar. Bir anlamda, Onun Mübarek İsm'inde, Tanrı'nın, biçimler denizinin dalgaları arasında insanın bütün biçimler ve oluşlar denizinin ötesine geçebilmesini mümkün kılacak bir gemi sunduğu söylenebilir. Biçimin biçimden münezzeh Asl "haline gelmesi" için biçimden münezzeh olan Asl biçim "haline gelir." Marifet ehli biçimden münezzeh olanın peşindedir, fakat biçimden münezzeh olanın Sonsuz Sema'sına açılan kapısı, içinde uygun geleneksel ve ayinsel bir ortamda İlâhî İsm'in zikriyle yapılan dua ve niyazın olduğu kutsal biçimdir.[30] Bu isim hem bilgiye götüren bir araç, hem de Bilgi'nin kendisidir; nihaî anlamda Hakk katına açılan bir kapı ve Hakk'ın Kendisi'dir. O İsim ve İsimlendirilen'in, Tanrı ve O'nun Mübarek İsmi'nin birliğinin iç gizemi içinde, kutsal biçimin elde edilmesi biçimden münezzeh olana vâsıl olmaktır; çünkü İlâhî İsim içinde ya-

29. Bahsedildiği gibi, *el-'ârif billah*, "Tanrıyı bilen kişi" değil, "Tanrı vasıtasıyla bilen kişi" anlamına gelir.

30. Dinin kurucusu olarak Logos tarafından anılmamış ve söz konusu vahiyden gelen lütuf tarafından kutsanmamış hiçbir İlâhî İsm'in zikri yapılamaz. Benzer şekilde, bir mürşid ve tâ o geleneğin kurucusuna kadar giden geleneksel bir çekirdek kadronun talimi olmadan "quintessential" zikir yapılamaz. Manevî hayatın tabiatı konusunda bilgi sahibi olan herkesin açıkça görebileceği gibi, bu metafiziksel bir gereklilikti ve ele alınan dinin kaynağına kadar giden bir iletim bağına (silsile) ilişkin tarihî kayıtların bulunup bulunmamasından tamamen bağımsızdır.

şamak Tanrı içinde yaşamak, her şeyi olduğu gibi O'nda görmektir. Böylece kutsal biçim —özellikle İlâhî İsim— kutsal bilgi içinde olan kişinin hem yardımcısı hem de amacıdır. "Biçimsiz'in biçimi" olarak O, biçimlerin ötesindeki bir makama götürmekle kalmayıp kendi iç sonsuzluğunda zaman ve mekânın ötesindedir. Onun içinde marifet ehli, bütün yaratıkların uzun kozmik yolculuklarında kendisine doğru yürüdükleri, ancak kendisini gerçekleştirmiş insanların bu hayatta diğer insanların arasında yaşarken bile erişecekleri orijinal makamlarını tekrar keşfeder.

Kendi orijin ve makamının farkında olmasından dolayı, içinde kutsal bilginin ateşinin alevlendiği ve temel düşüncesi kutsalın bilgisini arayıp bulmak olan kişi zaten bu dünyaya yabancıdır, gariptir. O kişi sürekli olarak, hiçbir yerde bulunmayan fakat her yerde ve her zaman bulunan Merkez ve kendi öz vatanı olan o ülkenin arayışında olan bir sürgündür. Bu garip veya sürgün teması bütün geleneklerde hikmet ve marifetle ilgili literatürde bir altın iplik gibidir.[31] Hermetik *Poimandres*'te veya İbn Sina'nın *Hayy ibn Yakzân*'ında olduğu gibi, bilgi peşinde koşmakta ustalaşmış kişi, kendisini kendi orijinine çağıran, kendisinin ait olmadığı ve içinde ancak bir garip ve sürgün olabileceği bir dünyada garipleşmiş olduğunu hatırlatan nurlu bir varlıkla, Akıl ile karşılaşır.[32] Demek ki bu kişi, İslâmî gelenekte Hızır adı verilen simanın bulma yolunda rehberlik ettiği âb-ı hayat kaynağını, manevî yoldaki rehberini, ve her zaman mevcut olan Elyatik (Eliatic) fonksiyonun sembolünü ve temsilcisini aramalıdır.[33] Aynı zamanda İlâhî Bilgi'nin iksiri olan ölümsüzlük suyundan içmiş olarak insan orijinal şuurunu ve esas makamını tekrar kazanır. Dolaşması sona erer ve uzun kozmik yolculuğunun sonunda kendi özünün hiç ayrılmadığı o meskene ulaşır. Marifet ehlinin vatanı daima hiçbir yerde olmayan fakat her yerde olan o manevî ülkedir. Bu ülke için Rûmî şöyle der:

---

31. Burada gnostisizm ile, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, içinde bu temanın şiddetli bir biçimde vurgulandığı bölücü bir hareketi kastetmiyoruz. Bkz. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 cilt, Gottingen, 1954; H. Jonas, *The Gnostic Religions: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1970.
32. Bkz. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 123 vd.
33. Kutsal bilginin korunması ve yayılmasında Elyatik (Eliatic) fonksiyonun önemi konusunda bkz. L. Schaya, "the Eliatic Function," *Studies in Comparative Religion*, Winter-Spring, 1979, s. 31-40.

O vatan ne Mısır, ne Irak, ne Suriye'dir,
O vatan ismi olmayan bir yerdir.[34]

İnsan için bu dünyada bir sürgün, bir garip haline gelmek zaten manevî uyanmanın bir işarettir. Manevî dünyanın sınırsız genişliği ve İlâhî Sonsuzluk ile karşılaştırıldığında, bu dünyanın sınırlılıklar hapishanesinden ayrılmak, kutsal bilgi ile kurtuluşa ermektir.

Mütefekkir ve maneviyat ehli kişinin bu dünyada bir sürgün olduğu teması Doğu ve Batı temalarıyla birlikte, İslâm'da *el-İşrâk* (Aydınlanma) okulunun ustası olan Sühreverdî tarafından yazılan meşhur *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye (Batı Sürgününün Hikâyesi)* adlı eserde ele alınmıştır.[35] Bu harikulade bâtınî anlatımda bir marifet ehli olan kahraman, "sağ elin ülkesi" olan Yemen'den, ve böyle ima edilmiş olan Doğudan, güneşin veya bir varlık olan ışığın yükseldiği yerden yola çıkar.[36] Fakat, İslâm dünyasının batısında, güneşin battığı ve gölgelerin olduğu dünyada, Kayravan'da bir kuyuya hapsedilir. Vahyi sembolize eden hüdhüd kuşunun Yemen hükümdarı olan babasından haber getirmesi üzerine, olayın kahramanı uyanır ve pek çok tehlikeli maceralar geçirerek esas meskenine erişmeyi başarır.

Garibin Batıdaki hikâyesi, duyular ve fiziksel biçimlerin sınırlı dünyasında hapsedilmiş her mütefekkirin de hikâyesidir. İnsanın ruhu ve varlığının merkezinde parıldayan aklı evrenin Doğusundan, yani manevî dünyadan gelir.[37] Bu anlamda bütün insanlar Doğuludur (*Oriental*); sadece irfan ehli Doğulu olan aslının farkındadır ve

---

34. آن وطن مصر و عراق و شام نیست   آن وطن آنجاست کانرا نام نیست

35. Bkz. Suhrawardî, *Oeuvres philosophiques*, c. 2 (Arapça metinle birlikte) ve eserin önsözünde Corbin'in yaptığı analiz. Yine bkz. Corbin, *En Islam iranien*, s. 258 vd. Burada "Le récit de l'exil occidental et la geste gnostique" başlığıyla eserin marifet açısından önemi geniş olarak açıklanmıştır.

36. Arapça'da *Yemen* kelimesinin kökü 'sağ el" anlamına geldiğinden, sembolik olarak bu ülke ışık ülkesi anlamına gelir. Gerçekte bir kimse kuzeye dönerse, sağ eli güneşin doğduğu yere gelir. Yine bir kimse güneşin doğduğu yere yönelirse sağ eli *(el-yemîn)* Yemen'i gösterir (tabiî ki Arabistan'da). Bu coğrafî sembolizm, İslâmî esoterizmin —bâtınîliğin— Yemen'i sembolik olarak "Işığın Doğduğu Yer" olarak tanımlamasına neden olmuştur. Tarihsel olarak da Yemen, son zamanlara kadar bile, İslâmî geleneğin ve onun en otantik ve kıymetli manevî ve sanatsal yönlerinin hayatta kaldığı bir merkez olmuştur.

37. Sühreverdî'inin eserlerindeki Doğu sembolizmi için bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, bl. 2; ve Corbin, *En Islam iranien*, c. 2 ve kısım 8.

bu nedenle kendisine ait olmayan bu dünyada bir sürgün, bir garip olarak kalır. Bu bağlamda, Batı maddî varlığın karanlığını sembolize eder. İslâm Peygamberi "Dünya mü'minin zindanı, kafirin de cennetidir"[38] buyurmuştur. Bu meşhur hadisin hikmet açısından anlamı şudur: Kendisine semavî gerçekleri görme imkânını verecek entellektüel sezgiye sahip kişi, maddî yoğunlaşma, birikme, çökelme, ayrılma ve illüzyonla nitelendirilmiş bir dünyadan elini çekmiştir. Onun için bilgi, hem kendi iç gerçekliğine karşılık gelen ve bundan dolayı vatanı olan mekâna bir yolculuk aracıdır, hem de bu dünyayı bir perde olarak değil de bir tecellî olarak, bir opaklık değil bir saydamlık olarak görme imkânını sağlar. İrfan ehlinin şimdi ve burada bir Gerçeklik'in ötesinde veya içinde yaşadığından söz etmesi, manevî insanın bu dünyada sürgünde olduğu durumunun önemini değiştirmez; çünkü böyle bir insan, aslı gibi oldukça ve bu dünya aslı gibi kaldıkça sürgündedir, gariptir. Şimdi, o kişi, bilgiyle kozmosun ötesine, Metakozmik Gerçeklik'e doğru hiçbir şeyin sahip olmadığı ayrımcı ışık içinde yolculuk eder, ya da şimdi ve burada, dünyanın bir ayrılma ve perde olarak bağımsız bir gerçekliğe bile sahip olmadığını, dünya zindanındaki deneyimin cehalet ve yanlış nitelemenin bir sonucu olduğunu görür. Her iki durumda da kutsal veya aslî bilginin gerçeklenmesi insanı onun yeryüzündeki varlığını niteleyen ve onu kendi vatanı, meskeni ve özünden ayırarak bir sürgün ve garip yapan o sınırlamanın esaretinden kurtarır.

Kutsal bilgi talebiyle kişinin manevî Doğuya yolculuğu hayat Ağacına, meyvesi olan insana, iyi ve kötü ağaçlarının meyvelerini veya ayırıcı bilgiyi tattıktan sonra yoksun düştüğü birleştirici bilginin meyvelerini veren o ağaca yolculuktur. İşte bu nedenle Lurian Kabbala Doğuyu Hayat Ağacı ile eşit tutar.[39] Düşmüş insanın başlangıcındaki mükemmelliğinden sonra meydana gelen bir dizi düşme sonucu unuttuğu bu ağacın meyvesini tatmak, "tadılan bilgi" olan, *sapientia* (Latince "tatmak" fiilinin kökünden gelir) olan, Sühreverdî gibi Müslüman bilgelerin *hikmet-i zevkiyye* dediği o bilgiyi tat-

38. الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر

39. Bu tema Gerona'lı Ezra ben Salomon'un *Mystery of the Tree of Knowledge* adlı kitabında ele alınmıştır. Orada yazar Doğuyu Hayat Ağacı ile aynı görür. Bkz. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala*, Frankfurt 1973, s. 59 vd.

maktır. Doğuya yolculuk etmek, Kaynağa dönmektir; metafiziksel anlamda Doğu, Kaynak'tan başka birşey değildir.[40]

Bundan başka, bu Doğunun bilgisi Oryantal bilgidir, yani Akl'ın kutsal işlevi ve onun aydınlatıcı gücüne dayanır. Böyle bir bilgiyi kazanmak, yakîn elde edip zihni dağıtan ve iç huzurunu tahrip eden şüphe ve vesveseden kurtulmaktır. Kutsal bilgi Yakîn üzerine kurulmuştur ve ona götürür; varsayımlara ve düşünsel kavramlara dayanmaz, insanın varlığının tümünü ilgilendirir. Böyle bir bilgi teori gibi göründüğü zaman bile, teorinin modern anlamıyla değil, etimolojik anlamıyla *vizyon* olarak karşımızdadır. Entellektüel sezgi aracılığıyla böyle bir vizyon imkânı verilen kişinin zihninde göz kamaştırıcı bir netlik oluşur. Gerçeklenmesi sürecinde, bu bilgi insanın bütününü çevrelemeye başlar ve onu tüketir, şüphe ve vesvesenin dolaşacağı hiçbir yer bırakmaz. İşte bu nedenle İslâmî marifet, çok sık olarak kesinlikten (*el-yakîn*) bahseden Kur'ân'ın mesaj ve terminolojisine doğrudan dayalı olarak, kutsal bilgiyi kazanmanın aşamalarını insanın kesinliğinin derinleşmesinde adımlar olarak görür. "Bilimsel kesinlik," "kesin bilgi," (*ilme'l-yakîn*), "görme kesinliği," "kesin görüş," (*'ayne'l-yakîn*) ve "kesinliğin tahakkuku" (*hakka'l-yakîn*) kavramlarından söz eder. Bu kavramlar ateşin tanım ve tarifini duymaya, ateşi görmeye ve ateşte tüketilmeye benzetilirler.[41] Şüphesiz sadece ateş tarafından tüketilen kişi nihaî anlamda ateşin ne olduğunu bilir, ama geleneksel bir otoritenin kaynağından gelen ateşin tarifi bile, ona ateş hakkında bilgi verir. Bu bilgi zaten bir ölçüde kesinlik taşır. Böylece, kutsal bir mertebeden bilginin elde edilmesi sürecinin başından beri kesinlik mevcuttur.

Bu bilgi kendi öz doğasıyla insanın bütününü çevreler ve insanın doğrudan bilmediği fakat kalbi ve aklıyla kabul ettiği şeylere iştiraki demek olan sevgi veya imanı dışlamaz. Ayrılık perdesini gideren bilgi bu imanı feshetmez, anlar ve ona tefekkürî bir nitelik verir.[42] Kutsal bilgiyi gerçekleyen ve yakîn kazanan kişi, bütün varlı-

---

40. Doğu (Orient) ve Kaynak (Origin) kelimeleri aynı kökten (*oriri*— yükselmek) gelir.
41. Bu doktrin Ebu Bekir Siracuddîn tarafından çok güzel bir biçimde açıklanmıştır. Bkz. *The Book of Certainty*, New York, 1974.
42. İslâmî kaynaklarda bu bilgi çoğu zaman "imana dayalı teosofi" (*el-hikmetü'l-îmâniyye*) olarak adlandırılır ve bazı kaynaklarda Yunan akılcılığı (*el-hikmetü'l-Yunâniyye*) olarak belirtilen akılcı felsefeyle karşılaştırılır. Bundan başka, *imâniyye* kelimesi fonetik olarak "yemenî" (*yemâniyye*) kelimesine dönüştürülür ve onunla ifade edilir.

ğıyla ve dinî anlamda imanın içerdiği ve tazammun ettiği herşeyle o bilginin içinde yer alır. İnanca karşı olmaktan tamamen berî olan kutsal bilgi, Akıl ve vahiyden kopmuş, yakîn güven ve huzurunu kaybetmiş, istikametten mahrum çalkantılar içinde herşeyi kavramaya çalışarak inanca karşı çıkan o şüpheci ve vesveseli zihniyete karşı inanca döner, onu destekler ve korur.

Kutsal bilgi insanın tüm varlığıyla ilgilenmekle birlikte, amaç birleşme olduğundan, bütün bu varlığın terkiyle de ilgilenir. İnsan varlığının mucizevî yönü, bu varoluş ve yaradılış sürecini derûnî planda yok edebilmesi, varlığını sona erdirebilmesidir.[43] İnsan nihaî anlamda birleşmesini mümkün kılacak o "yokluk" halini (sufîlerin *fenâ* hali) deneyebilir/tadabilir. "Gökleri ve yıldızları harekete geçiren" bir kuvvet olarak aşkın insanı "Sevgili'nin makamına" çekmede önemli bir rol oynamasına ve gerçeklenen bilginin onun ışınlarının sıcaklığından ayrılmamış olmasına rağmen, sadece aslî bilgi, insanda varlığının merkezindeki ilâhî kıvılcım olan Akl'ın Gerçeklik'in Birliğini gerçeklemesine kadar *neti neti* diyebilir. Sadece bu Gerçeklik, "O'nun yüzü hariç herşey yok olacak"[44] şeklindeki Kur'ân âyetine göre herşeyin "O'nun yüzü" önünde yok olacağı Gerçeklik'tir.

Daha önce de belirtildiği gibi, tam olarak ifade etmek gerekirse, bu bilgi beşerî değildir. Beşer olarak insan Tanrı ile birleşemez. Fakat, insan, manevî kemale erişle ve Tanrı'nın yardımıyla ayrılık perdesinin kaldırılmasına iştirak eder; öyle ki her yerde *hâzır* ve *nâzır* olan Ulûhiyyet onda "Ben" der ve Kaynak'ta içerilen temel imkânların kozmik varlığının düzlemlerine bir yansıma ve yankısı olan ayrı nefis illüzyonunun kendini başka ve bağımsız bir "Ben" olarak değerlendirmesine böylece son verir. Kuşkusuz, kökleri İlâhî Sonsuzluk'ta içerilen kişinin asıl gerçekliği yok edilmez.

Ben ve Sen arasında benim "benliğim" eza kaynağıdır
Benim "benliğimi" Senin olan "Benliğimle" aramızdan kaldır.[45]

Hallâc

---

43. *Ex-sistere*, Varlık'ın zemininden ayrılma anlamında.
44. Kur'ân'ın zevkî hikmete dayalı tefsirleri, Kur'ân'da geçen "Allah'ın Yüzü" (*vechullah*) deyimini İlâhî İsimler ve Sıfatlar olarak yorumlarlar. Nitekim, bunların hakikatının zuhuruyla varlık mertebeleri uyarınca evren meydana gelir.
45. بيني وبينك أنّي يزاحمني فارفع بأنّك أنّي من البين

Kutsal bilginin amacı kurtuluşa götürme ve birleşmedir; aracı insanın tüm varlığı, anlamı da insanın ve esasında kozmosun yaratıldığı gayenin yerine getirilmesidir. İnsanlık tarihinde binlerce yıl boyunca her yerde insanlar geleneğin hükmünde yaşadılar. Bu bilgi, çeşitli dinlerin iç boyutlarında, uygun gerçekleme imkânlarıyla birlikte sönmez bir ışık olarak mevcuttu. Bu imkânlar sözü geçen vahyin kaynağına doktrinleri, sembolleri, biçimsel homojenlikleri ve özellikle inayet aracılığıyla bağlıydı. Dünya tarihinin devinimi içinde, sembolik olarak ifade etmek gerekirse, önce coğrafî Batıda bu bilgi kaybolmuş, bilginin kutsallığı giderilmiştir; nihayet hayatın tamamının, hatta bazı teolojik ekollerin de kutsallığı giderilmiştir. Fakat bu marifet Güneşinin batması sonucu ortaya çıkan gölgeler, güneşin Doğudan Batıya kozmik hareketinin tersine, coğrafî Doğuya yayılacak, böyle bir bilginin kaynağını tahrip etmeden zayıflatacaktı. Bugün bile Doğunun geleneksel dünyalarında bu bilgi hayatta kalabilmiştir.

Ancak, Güneşin tamamen batmasından önce, manevî Doğu olan bu Hayat Ağacı'nın çekirdeği, coğrafî Doğudan ancak bilginin kutsallığının giderilmeye başlandığı topraklara ekilebilirdi. Birbirine zıt görünmekle birlikte, hem coğrafî hem de sembolik olarak Oryantal olan Doğunun toprakları güneşin battığı topraklardan gelen gölge ile kaplanırken, o Oryantal bilginin bir kısmı Batıda yeniden doğmak zorundaydı. Çeşitli geleneklerce kutsal kabul edilen Doğunun toprakları ve bölgeleri çeşitli biçimlerde gitgide hürmetsizliğe uğradı. Dolayısıyla kutsal ülke ve manevî vatan fikri, insanların kalplerine ve ruhlarına daha büyük ölçüde taşınmak zorundaydı. Kutsalla ilişkili olarak bilgi kavramının yeniden oluşturulması, tanımlanabilir bir coğrafî alan olarak gittikçe erişilemez hale gelmekle birlikte, Ruh dünyasında göz kamaştırıcı bir gerçeklik olarak kalmakta olan o Doğunun yeniden keşfedilmesinde bir adım olabilir.[46] O anlamda, böy-

---

Bkz. L. Massignon (ed.) *Le Dîvân d'Al-Hallâj*, Paris, 1955, s. 90. İbn el-Fârız'ın *Nazmu's-Sulûk* adlı kitabı dahil pek çok sufînin eserinde yankılanan bu tema, Hâfız'ın meşhur bir şiirinde de bulunur:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست — تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

Sevenle Sevilen arasında perde yok;
Kendi kendine perdesin ey Hâfız, kaldır aradan kendini.

46. Tarihin barbarlıklarının çeşitli geleneksel Doğu medeniyetlerini zayıflatmış, örselemiş veya tahrip etmiş olmasına rağmen, çeşitli Doğu geleneklerinde kutsal bilgi hayatta kalabilmiştir. Doğu artık binlerce yıldır varolagelmiş o hâlidî geleneksel

le bir bilgiyi talep eden herkes, her zaman var olan o Doğuya, Batıdan daha çok ziyaretçi çeken bir Doğuya giden yolculardır. Bu yolcular, böyle bir yolculuğu yapmakla Batılı geleneğin "Oryantal bilgisini" veya zevkî hikmet boyutunu tüm derinliği ve zenginliğiyle canlandıracaklardır.

Kutsalın duygusunun kaybıyla nitelenen dünyanın gölgeleri Batının da ötesindeki yerlere uzanırken, evrensel varoluşun Doğusuna ait olan kutsal bilginin otantik bir biçimde ve sayısız anormalliklere rağmen Batıda ve hatta "Uzak Batı"da yeşerdiği bir durumda, Kur'ân'daki Mübarek Zeytin Ağacı ne Batıya ne de Doğuya ait olarak özellikle anlamlı bir hale geliyor.[47] Kur'ân'ın da ifade ettiği gibi, varlığın bütün bölgelerini nurlandıran, bu semavî Zeytin Ağacı'nın yağından etrafa yayılan, ne Doğuya ne de Batıya ait olan bir nur, Allah'ın Nuru'dur. Bu Nur, görünürde perdelenmiş gibi olsa da, herkesin erişimine açıktır. Bu Nur'un mümkün kıldığı bilgi halen gerçeklenebilir ve onunla, modern zihniyeti oluşturan ve modern dünyayı niteleyen görülmemiş bir dengesizliği doğuran hataların bileşkesi, güneşin sabah sisini yok ettiği gibi, yok edilebilir. Zihinlerimizi ve düşüncelerimizi canlandırmakla kalmayıp bütün varlığımızı dönüştüren ve sonunda bizi kendimizin ve dünyanın sınırlamalarından kurtaran o bilgiyi gerçeklemek halen mümkündür. Böyle kutsal bilgiyle insan, göründüğü gibi olmayı terkederek, ebedî şimdide olduğu ve olmayı hiç terketmediği şey haline gelir. Bu kutsal bilgiyle insan, yaratılışındaki amacın farkına varır ve yalnızca kim olduğunu idrak edenlerin müstahak olduğu o sınırlanamaz manevî özgürlüğü ve kurtuluşu kazanır.

Kûlû lâ ilâhe illallahi ve tüflihû
Lâ ilâhe illallah (Allah'tan başka tanrı yok) deyin ve kurtulun.
Hadis-i Şerif

Vallahu a'lem

Doğu değildir ama, şimdi bile, coğrafî Doğuda, dünyaya inmiş olduğu nurlu melekûta büyük ölçüde dönmüş olan o Doğunun kalıntıları bulunur.

47. Bkz. bl. 2, dipnot 56.

Karma İndeks

BİLGİ VE KUTSAL

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Bilgi ve Kutsal, Seyyid Hüseyin Nasr'ın en önemli eserlerinden biridir. Metnini, 1981 yılında verdiği "Gifford Lectures' oluşturmaktadır. Kendisi Batı dünyasının din hakkındaki bu en ünlü ve itibarlı konferansına katılan ilk müslümandır. Eser, Almanca ve Fransızcaya da tercüme edilmiş ve geniş yankı uyandırmıştır. Bilgi ve Kutsal, yazarının Batı, Doğu ve İslâm Geleneklerine vukûfiyetini kanıtlamakla kalmaz, onun aynı zamanda büyük bir mütefekkir olduğunu da ortaya koyar. Bilginin kutsal fikri ve tecübesinden koparıldığı çağımızda, Nasr, bu sonucu doğuran zihnî serüveni başarıyla tasvir etmekte ve bu sürecin öncü fikirlerini derin bir eleştiriye tâbi tutmaktadır. Yazar göre Geleneğin çağlar boyu kalbinde yaşatttığı "Hikmet", modern insan için tam anlamıyla bir "yitik"tir. Bu yitiriş yahut unutuş onu bütün entellektüel çabanın temeli olabilecek hakiki bir metafizik öğretiden mahrum etmiştir. Yapılacak iş, Geleneği yani "Perennial Hikmet"i yeniden keşfetmek, böylece akıl, bilim ve hakikat tasavvurlarını sağlam esaslara dayandırmaktır. Bu da herşeyden önce İslâm tefekkür geleneğinde "zevkî hikmet" denilen "sapiental" bilgiye marifet kesbedip bilgi ile kutsal arasındaki ilişkinin bir kez daha farkına varmaktır.

ISBN 975-355-160-6



İZ YAYINCILIK 270
İNCELEME-ARAŞTIRMA DİZİSİ

2. BASKI